DIE DEUTSCHE PHILOSOPHIE DER GEGENWART IN SELBSTDARSTELLUNGEN

Mit einer Einführung
herausgegeben von
DR. RAYMUND SCHMIDT

Erster Band:

Paul Barth / Erich Becher / Hans Driesch
Karl Joël / A. Meinong / Paul Natorp
Johannes Rehmke / Johannes Volkelt

LEIPZIG / VERLAG VON FELIX MEINER / 1921

Jeder Beitrag ist in sich paginiert,
die durchlaufende Seitenzählung befindet sich am Fuße der Seiten.

Druck von Metzger & Wittig in Leipzig.

Vorwort des Herausgebers.

> „Was für eine Philosophie man wähle,' hängt davon ab, was für ein Mensch man sei: denn ein philosophisches System ist nicht ein toter Hausrat, den man ablegen oder annnehmen könnte, wie es uns beliebt; sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat."
>
> Fichte, Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre.

Die vorliegende Sammlung von Selbstdarstellungen lebender philosophischer Persönlichkeiten hat eine sachliche und eine pädagogische Berechtigung. Sie steht in einem gewissen Gegensatz zu allen „Einführungen in die Philosophie der Gegenwart", zu allen „Darstellungen philosophischer Gegenwartsströmungen", welche aus zweiter Hand stammen, und welche fast durchweg in dem Irrtum befangen sind, eine völlig adäquate Berichterstattung über die Philosophie der Gegenwart sei überhaupt möglich. Etwa so, wie eine Darstellung der Errungenschaften der Technik, ein Bericht über den gegenwärtigen Stand der medizinischen Forschung und anderes zweifellos möglich ist.

„Was der Künstler mitteilt", so schreibt Alois Riehl in seiner Nietzsche-Monographie[1]), „und worauf seine eigentliche Wirkung beruht, ist nicht der Gegenstand seines Wirkens allein oder zuerst, sondern er selbst in seinem Werke: seine Auffassung des Gegenstandes, seine Stimmung, die Freude seines Schaffens. Werk und Person sind in jeder echt künstlerischen Schöpfung eins." Mit dem Philosophen verhält es sich ähnlich. Auch sein Werk ist ein Komplex aus seinem höheren philosophischen Erleben und den Problemen, die seine Umgebung, seine Zeit ihm zuströmen lassen. Selbst in denjenigen Werken der modernen Philosophie, in denen ein unverkennbares Bestreben vorliegt, den Gedanken loszulösen von der Persönlichkeit dessen, der ihn denkt, das eigene Werk also zu „entpersönlichen", spricht sich eine ungemein bezeichnende persönliche Note aus. Das Bestreben einzelner Autoren, jedes ihrer Probleme sub specie aeternitatis zu betrachten, ist geflossen aus der Persönlichkeit des

---

[1]) Alois Riehl, Friedrich Nietzsche, der Künstler und der Denker. 6. Auflage. Stuttgart 1920, Frommans Klassiker der Philosophie.

Autors, ist ein Symptom für die Eigenart seiner Geistesverfassung. Auch in den Werken unserer Philosophen erscheinen also Problemstellung und Lösung so innig mit der Persönlichkeit des Lösenden verbunden, daß eine Trennung dieser beiden Faktoren einer Vergewaltigung des Werkes gleichkommt. Natürlich sind es nicht die kleinen Züge des alltäglichen Erlebens, denen hier eine breite Wirkung auf das Lebenswerk eines Philosophen eingeräumt werden soll. „Philosophen haben", wie Paul Menzer in einer trefflichen Rektoratsrede[1]) zum Ausdruck brachte, „ein Recht, zu verlangen, daß man ihre Lehre aus ihrem höheren Leben begreifen soll."

Ist es schon außerordentlich schwierig, das Bild des Lebenswerkes eines Philosophen ferner Jahrhunderte so zu zeichnen, daß kein Widerspruch laut wird, wieviel schwieriger ist dieses Unternehmen gegenüber einem Lebenden, Werdenden! Das Werk des Toten liegt vollendet vor und spricht für sich. Eine Fülle von Daten, die auf sein persönliches Erleben Bezug haben, sind überliefert, gleichsam als Wegweiser zu seinem „höheren Leben". Es ist ein verhältnismäßig unwandelbarer Bestand an Faktoren, die uns die Beurteilung seines Werkes, das Verständnis dieses Werkes aus seiner Persönlichkeit und aus seiner Zeit ermöglichen, und trotzdem schwankt sein Bildnis durch die Zeiten. Jede Epoche und jeder in ihr lebende Historiker ist abhängig von besonderen Bedürfnissen, ist angewiesen auf besondere Maßstäbe. Immerhin kann es im Laufe der Geschichtsschreibung, die ja aus immer erneutem Zusammenfassen und vergleichendem Zusammenfügen gefundener Sonderperspektiven besteht, zu Bildern von relativer Festigkeit und einer gewissen „Ewigkeitsdauer" kommen. Dennoch fehlt bei aller Beruhigung des historischen Denkens und Rekonstruierens die Möglichkeit einer objektiven Kontrolle. Summierte Vorurteile, summierte Rekonstruktionsfehler im guten und im schlechten Sinne schleichen sich leicht in dieses „Ewigkeitsbild" ein, werden gleichfalls verewigt, und so haben wir nach Meinung des Herausgebers auch die vollendetste Rekonstruktion einer geschichtlichen Persönlichkeit in gewissen Sinne mit einem Mythos zu vergleichen. „Geschichte, zuletzt doch Seelenwissenschaft und Seelenkündung, ist", so sagt Ernst Bertram[2]) in seinem Nietzsche-Mythos, „niemals gleichbedeutend mit Rekonstruktion irgendeines

[1]) Paul Menzer, Persönlichkeit und Philosophie. Halle 1920, Niemeyer.

[2]) Ernst Bertram, Nietzsche. Versuch einer Mythologie. Berlin 1918, Georg Bondi.

Gewesenen, mit der möglichsten Annäherung auch nur an eine gewesene Wirklichkeit. Sie ist vielmehr gerade die Entwirklichung dieser ehemaligen Wirklichkeit, ihre Überführung in eine ganz andere Kategorie des Seins; ist eine Wertsetzung, nicht eine Wirklichkeitsherstellung." Der Grund zu diesem historischen Entwirklichungsprozeß liegt bereits in unserem Verhältnis zu unseren Zeitgenossen. Wohl niemand vermag sich durch ausgiebiges, vorurteilsloses Schöpfen an den Quellen, und zwar an allen Quellen, eine alles umfassende Einsicht in die zeitgenössische philosophische Literatur zu verschaffen, und hat zugleich das Glück, mit einer ausreichenden Anzahl von philosophischen Persönlichkeiten in so inniger Beziehung zu stehen, daß ihm die für die philosophische Entwicklung ausschlaggebenden Züge der rein persönlichen Entwicklung, des Innenlebens und des Charakters keine Rätsel sind. Wer nicht in dieser Lage ist, und das sind wir mehr oder weniger alle, ist auf Schilderungen aus zweiter Hand angewiesen und hat keine Möglichkeit, das Spiel des Zufalls, die Laune der Tagesmode, die Vorurteile der Rezensenten, die Einseitigkeit der Richtung und ähnliche verfälschende Faktoren aus seinem Begriff von den „philosophischen Strömungen der Gegenwart" auszuschalten. Denn auch die Literatoren, die sich eine Schilderung der zeitgenössischen Philosophie zur Aufgabe machen, schöpfen selten genug aus beiden Quellen: aus der Kenntnis der Werke und der Persönlichkeiten. Ihnen fehlt nur zu oft jene unmittelbare, umfassende vergleichende Kenntnis der philosophischen Gesamtliteratur, und selbst wo diese annäherungsweise vorliegt, kann sich der einzelne selten frei machen von den Wirkungen seines eigenen philosophischen Standpunktes auf sein Vermögen, fremde Gedankenverläufe vorurteilslos zu interpretieren, von seinen eigenen Bestrebungen und Wünschen, die ihm restloses Einleben, restloses Verständnis fremder Schöpfungen und deren Mitteilung unmöglich machen. So wird schon bei Lebzeiten eines Autors der erste Schritt zur Verfälschung der historischen Wirklichkeit, zu jener Vermythung im guten und im schlechten Sinne unternommen, von der oben die Rede war. Weil wir keine objektive Berichterstattung über die Philosophie unserer Zeitgenossen haben, weil wir eine solche nicht haben können, deshalb spielen Tagesmode und Zufallslaune unserem Bestreben, objektiv zu sehen und zu urteilen, die verhängnisvollsten Possen. So ist es zu verstehen, daß in der öffentlichen Meinung Verkennungen tragischster

Art eine Rolle spielen, daß allem guten Willen zum Trotz das „Ignorier- und Todschweigesystem" nie aufhören wird, wirksam zu sein, daß das ernste Rufen des einsam denkend Ringenden ungehört verhallt und das Modegrößen ohne Tiefe und denkerische Zucht alle Strahlen der öffentlichen Beachtung auf sich ziehen.

Aus solchen sachlichen Einwänden gegen die Berichterstattung aus zweiter Hand entstand der Gedanke zur vorliegenden Sammlung. Niemand als der Urheber eines Systems, niemand als der Schöpfer eines Gedankens selbst kann Rechenschaft ablegen von der „Psychogenese" dieses Gedankens. Er allein kennt die Bedeutung, die den einzelnen Stadien seiner geistigen Entwicklung zukommt. Er allein vermag anzugeben, unter welchen schicksalsmäßigen persönlichen und sachlichen Bedingungen ein Problem ihm zum Problem und eine Lösung ihm zur Lösung wurde. Er vermag am leichtesten sich selbst einzuordnen in das Konzert der Geister seiner Zeit, und die historische Verankerung seiner Gedankenwelt sicher aufzuweisen. Auch er wird zweifellos „Werten", auch seine Einordnung wird eine subjektive sein. Das subjektive Moment jedoch, welches auf diese Weise in eine solche Berichterstattung einfließt, ist völlig verschieden von der Fehlerquelle, die aus dem subjektiven Erfassen und Berichten des für die Philosophie völlig gleichgültigen Literaten X sich ergibt. Sie gehört vielmehr, da in der Philosophie das sachliche und das persönliche Moment eine unlösbare Einheit bilden, unbedingt zu dem Bilde, das wir uns von der betreffenden Persönlichkeit und ihrer Philosophie zu machen verpflichtet sind. Zudem wird dieses subjektive Moment durch das Gegeneinanderstehen der verschiedensten Persönlichkeiten in einer Sammlung für denjenigen, der nur das Schicksal eines bestimmten Problems im Auge hat, und der von allen subjektiven Fehlerquellen loszukommen sich bemüht, ausreichend aufgewogen und aufgehoben.

Aus dieser Opposition gegen eine Berichterstattung aus zweiter Hand erwächst dem Herausgeber dieser Sammlung eine schwerwiegende Verpflichtung. Auch er ist eine Fehlerquelle, zumindest durch die Auswahlstaktik, die er innerhalb der führenden Geister der philosophischen Gegenwart walten läßt. Über diesen heiklen Punkt ist er der Öffentlichkeit eine Rechtfertigung schuldig. Ein Überblick über das, was von der Sammlung bisher vorliegt, zeigt jedoch, auch dem Befangensten, daß von einer Auswahl auf Grund irgendeiner persönlichen philosophischen Voreingenommenheit nicht die Rede sein kann. Schroffeste Gegensätze vereinigt die Sammlung,

obwohl sie zunächst nur einen Ausschnitt aus dem Gesamtbild der Philosophie der Gegenwart bietet, in sich. Sie ist als eine unendliche Aufgabe gedacht. Sie soll sich in allmählicher Progression auswachsen zu einer Art „Enzyklopädie der philosophischen Persönlichkeiten unserer und kommender Zeiten". Da mit irgendeiner Gruppe von Männern der Anfang gemacht werden mußte, lag es nahe, sich zunächst auf die markantesten Erscheinungen des akademisch-philosophischen Fachgebietes zu beschränken, soweit sie einen gewissen Höhepunkt ihres Schaffens erreicht oder bereits überschritten haben. Daß diesen Autoren bei jeder Neuauflage dieser Bände Gelegenheit gegeben wird, ihren Beitrag zu revidieren und neugewonnene Etappen ihres Schaffens, neue Einsichten über die bereits durchlaufene Entwicklung nachzutragen, ist eine Selbstverständlichkeit. Bei dieser Beschränkung auf den engeren Kreis der akademischen Fachphilosophie soll es jedoch durchaus nicht bleiben. Sobald hier eine gewisse Vollständigkeit erreicht ist, werden spätere Bände sich mit Persönlichkeiten beschäftigen, deren Wirkungskreis die philosophischen Grenzgebiete, Rechtsphilosophie, Pädagogik u. a. bilden, und vor allem auch Selbstdarstellungen von philosophischen Persönlichkeiten bringen, die außerhalb des akademischen Lebens stehen und eine bedeutsame und reife philosophische Wirksamkeit entfaltet haben. In dieser Beziehung ist der Herausgeber nicht gesonnen, sich allein auf sein Urteil bzw. Vorurteil zu verlassen. Er bittet vielmehr die Öffentlichkeit um Vorschläge zur Ausgestaltung der von ihm herausgegebenen Sammlung. Er wird sich bemühen, diese Vorschläge gewissenhaft zu prüfen und sie der Begutachtung aller Mitarbeiter zu unterbreiten. Seinen eigenen wissenschaftlichen Geschmack, seine eigenen philosophischen Neigungen, insofern sie subjektive Fehlerquellen für die Bearbeitung dieses Werkes bilden können, wünscht er durchaus ausgeschaltet zu sehen.

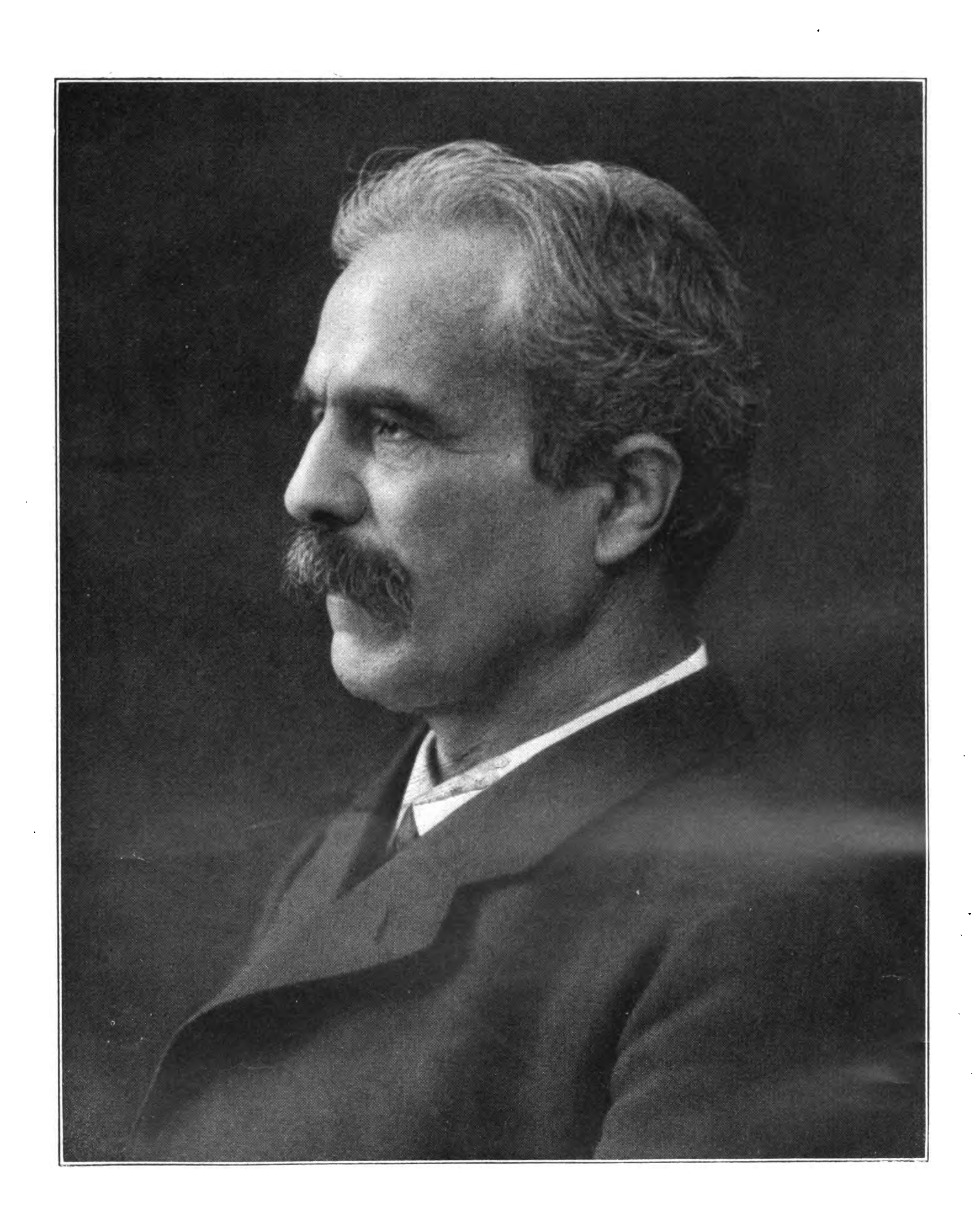
Einem Einwand möchte der Herausgeber an dieser Stelle begegnen, der ihm auf seine Aufforderung zur Mitarbeit hin von gewisser Seite gemacht wurde, als handle es sich bei der gewünschten Betonung des persönlichen Moments in der philosophischen Entwicklung um eine Aufforderung dazu, nunmehr alle Register der Selbstbespieglung, der Autoreneitelkeit zu ziehen und der Öffentlichkeit zu zeigen: „Seht welch ein Mensch!" Wäre Reklamemache, Amerikanismus wirklich ein Grundpfeiler dieser Sammlung, so wäre sie ein Verbrechen an den Mitarbeitern und an der Öffentlichkeit.

In das Denken um das Problem, in das Entwickeln eines Gedankens von der Seite seines Schöpfers, in die Selbstdarstellung fließt vielmehr ganz ohne Zutun des Verfassers soviel von seiner Persönlichkeit ein, daß er es auch aus seinen wissenschaftlichen Schriften nicht austilgen könnte. Bestrebt er sich dessen mit Erfolg, so wirkt eben in ihm jenes persönliche Moment des bescheidenen Zurücktretens hinter die Sache allen sichtbar auch in diesen Schriften. Eine selbstbewußte Persönlichkeit wird sich selbst mit Bewußtsein darstellen, auch wenn die betreffende Schrift nicht ausdrücklich diesem Zweck gewidmet ist. Eine zurückhaltende Persönlichkeit wird ebenso das Moment der Zurückhaltung in einer Selbstdarstellung ungewollt und ungeschminkt entfalten. Um jedem Mitarbeiter völlige Freiheit in dieser mehr unbewußten Darstellung der eigenen Persönlichkeit, ihres „höheren Lebens" zu lassen, wurde vom Herausgeber bei der Aufforderung zur Mitarbeit jedem Einzelnen völlig freigestellt, in welcher Weise er die Psychogenese seiner Gedankenwelt zur Darstellung bringen wollte.

Auch eine pädagogische Absicht verfolgt diese Sammlung neben der sachlichen. Sie fließt aus den gleichen Überzeugungen. Wie kann ein Mensch in unserer Zeit der Spezialisierung und Arbeitsteilung, die es doch nur einer ganz kleinen Zahl möglich macht, aus vielen Quellen unmittelbar zu schöpfen, auf diejenige philosophische Persönlichkeit aufmerksam werden, zu ihr hingeführt werden, die ihm durch ihre schicksalsmäßige Entwicklung und ihre einzigartige Geistesverfassung das Weltbild bietet, nach der er verlangt? Vor dieser überaus wichtigen Frage verblassen alle Darstellungen aus zweiter Hand zu bloßen Schemen. Nur Selbstdarstellungen, wie sie hier vorliegen, kommen für den ernstlich Suchenden in Frage. Nur sie geben einen kurzen dabei unverfälschten sachlichen Überblick über die philosophische Leistung unserer Führer auf dem Gebiete der Philosophie und eine breite Berührungsfläche mit den Menschen, die hinter diesen Leistungen stehen. Innerhalb dieser Selbstdarstellungen wird der Suchende bald die ihm adäquate Persönlichkeit entdecken, um sich von ihr leiten zu lassen zu den unmittelbaren Quellen, die in derselben und durch dieselbe sich ihm öffnen.

Leipzig, im Oktober 1920.

Dr. Raymund Schmidt.



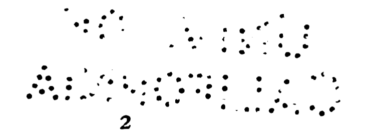
Paul Barth.

Paul Barth,

ord. Honorarprofessor an der Universität zu Leipzig.

Wenn ich von meiner geistigen Entwicklung reden darf — schon in den letzten meiner Schülerjahre war meine Sehnsucht auf eine vollständige und einheitliche Erkenntnis alles Seienden gerichtet. Ich meinte, eine solche müßte das selbstverständliche Ziel jedes Dichters und Denkers sein, und ich war sehr enttäuscht, als ich in Rückerts „Weisheit des Brahmanen" bloß Lebenskunde, und zwar unsystematische, Erkenntnis der Natur aber gar nicht fand. Dabei hatte ich jedoch das Gefühl, daß jene universale Erkenntnis nur aus der ganzen Fülle der Einzelwissenschaften zu gewinnen sei, als Zusammenfassung ihrer Ergebnisse, auf den höchstmöglichen Standort erhebend, weiten, großen Überblick gewährend über die Gegenwart und aus diesem eine Voraussicht der Zukunft.

Im Jahre 1875 begann ich (1858 geboren) meine akademischen Studien. Eine große Liebe zu den klassischen Sprachen und zu ihrer Literatur bewog mich, mich der klassischen Philologie zuzuwenden. Ich faßte sie als vertiefte Geschichte auf, ich hoffte durch sie einen Teil der Vergangenheit gründlich kennen zu lernen. Den andern Teil, die Geschichte des Mittelalters und der Neuzeit, ließ ich nicht außer acht, ich wollte eine Kenntnis der gesamten Geschichte erlangen, wenigstens diese eine Hälfte des Seienden ergründen, da ich für die Naturwissenschaften zwar sehr viel Interesse, aber nur wenig Zeit hatte. Denn unerschüttert fest blieb mir der Plan, einst aus der Gesamtheit der Wissenschaften eine Weltanschauung zu erwerben. Mein Ideal waren diejenigen Philosophen, die in ihrem Wissen das Universum umfassen oder zu umfassen scheinen, wie Leibniz und Hegel. Im Akademisch-



Philosophischen Verein zu Leipzig, wohin ich nach einem in Breslau verbrachten Halbjahr gekommen war, hielt ich im Sommer 1876 einen Vortrag über Hegels Philosophie der Geschichte, die ich nicht ganz verstanden hatte, die mich aber mächtig ergriff durch ihr Streben, die ganze Entwicklung der Menschheit unter eine Formel zu bringen. Natürlicherweise hörte ich philosophische Vorlesungen, aus äußerlichen Gründen mehr bei dem Historiker Max Heinze, dessen „Famulus" ich war, als bei Wundt, aber auch bei dem damaligen Privatdozenten Richard Avenarius ein Privatissimum, in dem er uns in seine Erkenntnistheorie einführte. Sehr viel auch verdankte ich dem schon genannten Akademisch-Philosophischen Verein, den ich zu meiner großen Freude in Leipzig vorfand, dessen Mitglied ich sofort wurde und bis zum Ende meiner Studienzeit blieb. In heißen Debatten wurden dort alle Probleme der Philosophie sowie die jeweiligen Zeitfragen erörtert, und zwar desto fruchtbarer, weil wir einen älteren Studenten unter uns zählten, Moritz Wirth, der schon im Mannesalter stand, darum Autorität hatte und durch sein vielseitiges Wissen und seinen logischen Scharfsinn immer wieder sie zu befestigen wußte, der in dieser Erziehung der Jüngeren seine Aufgabe sah und sich ihr mit großem Eifer widmete. Er war später schriftstellerisch tätig, besonders als ausgezeichneter Kenner der Wagnerschen Dichtung und Musik und als Anhänger des Nationalökonomen Rodbertus und ist in sehr dürftigen Verhältnissen 1917 in Leipzig gestorben. Daneben gingen die philologischen Studien weiter. Otto Ribbeck, der Herausgeber des Virgil und Verfasser der „Geschichte der römischen Dichtung", lehrte mich philologische Methode und Kritik. Meine Doktordissertation behandelte den Gebrauch des Infinitivs bei den römischen Dramatikern. Diese hatten mich angezogen durch die Szenen des Privatlebens, das in ihren Stücken sich enthüllt, und durch den feinen Sprachgebrauch, den Terenz bietet. Meine Arbeit bewies, daß ich „ein Handwerk verstand", was Karl Stumpf mit Recht als Vorbedingung für einen Philosophen betrachtet.

Ostern 1881 verließ ich Leipzig. Es folgte nun ein Jahr Militärdienst, dann vier Jahre (1882—1886) Arbeit als Lehrer in Breslau und in Liegnitz. Meine pädagogische Tätigkeit bot mir viel Anregung, nicht zum wenigsten dadurch, daß ich, obgleich Anfänger, keinerlei Anleitung empfing, sondern nur durch meine Fehler lernte, also mich eigenen Erwerbs erfreuen durfte. Ich habe in

jenen vier Jahren in allen Klassen des Gymnasiums unterrichtet, war auch zwei Jahre lang Mitglied der Maturitätsprüfungskommission, hatte also viel Gelegenheit zu pädagogischen Erfahrungen. Ich hatte die Lehrerlaufbahn eingeschlagen in der Hoffnung, daß mir das Amt noch Zeit genug lassen werde, um wissenschaftliche Studien zu treiben und sie philosophisch zu verwerten. Ich sah jedoch ein, daß dies eine Illusion war, und entschloß mich, das Amt aufzugeben, um ganz der Wissenschaft zu leben. Ich ging nach Leipzig, das mich als die erinnerungsreiche Stätte meiner Studienjahre wieder anzog, und vertiefte mich in neue Arbeit an meiner eignen Bildung. Noch einmal versuchte ich es 1887—1888 in Jena, diese mit einem Lehramt am Gymnasium zu vereinigen. Dieses Jahr in Jena brachte mir die endgültige Erkenntnis der Unmöglichkeit dieser Vereinigung, außerdem aber wertvolle pädagogische Erlebnisse durch die Kunst und die Persönlichkeit Gustav Richters, des damaligen Direktors des Gymnasiums. Im Frühjahr 1888 kehrte ich nach Leipzig zurück, studierte noch zwei Jahre Naturwissenschaften und Volkswirtschaft und habilitierte mich 1890 für Philosophie durch die Schrift: „Die Geschichtsphilosophie Hegels und der Hegelianer, ein kritischer Versuch". (Leipzig, O. R. Reisland.)

Von den zwei Teilen der Wirklichkeit war die Geschichte mir trotz allem Interesse für die Natur doch die nähere geblieben, zugleich mit dem immer deutlicher werdenden Bewußtsein, daß die Erkenntnis der geschichtlichen Welt im wesentlichen noch zu leisten sei, daß Hegel sie trotz reichem geschichtlichen Wissen doch nur von einer Seite, von oben, aus der ideologischen Vogelschau gesehen habe. Ich glaubte, ein tieferes Eindringen in den geschichtlichen Prozeß sei nur möglich, wenn man sich erinnere, daß der Mensch ein soziales Wesen ist, daß nur das ein geschichtliches Ereignis ist, was nicht einen Einzelnen, sondern eine Gesamtheit betrifft, daß der Einzelne nur so weit in Betracht kommt, als er für eine Gesamtheit führend oder typisch, daß also das Lebensgesetz der Gesellschaft zugleich dasjenige der Geschichte ist, die Philosophie der Geschichte somit zusammenfällt mit der „Soziologie", der Gesellschaftswissenschaft, die von Auguste Comte und Herbert Spencer zwar nicht endgültig geschaffen, aber doch versucht worden war. Insbesondere hatte Hegel auch eben nur die aufeinander folgenden Ideensysteme, die einzelnen „Volksgeister" wirksam gefunden, aber die realen Faktoren, insbesondere die

ökonomischen, zu wenig beachtet. Er erkannte z. B. zu wenig die wirtschaftlichen Ursachen des Unterganges des antiken Staates und seiner Kultur und die weltgeschichtliche Bedeutung der Gracchen, deren Mißerfolg mir der tragische Wendepunkt des Schicksals der antiken Welt schien. Meine Begeisterung für diese großen, alle antiken Staatsmänner an Geist, Charakter und Menschlichkeit überragenden Gestalten hatte mich zu einer dichterischen Darstellung des älteren Gracchus getrieben, dem Trauerspiel „Tiberius Gracchus", das ich 1892 und, mit einigen Änderungen, 1893 in zweiter Auflage erscheinen ließ. Ich glaubte, ein Problem, das nicht einen, sondern ein ganzes Volk betrifft, dazu eine weltgeschichtliche sympathische Persönlichkeit und eine weltgeschichtliche Krise müßten für das Theaterpublikum anziehend sein. Ich erlitt eine gründliche Enttäuschung. Die literarische Kritik war meist günstig, die Bühnenleiter aber, teilweise ebenfalls mit Anerkennung seines Wertes, lehnten das Drama ab „des Stoffes wegen". Es wurde ein Opfer des üblen Rufes, in dem die Römerdramen stehen. Nur ein Wiener Theaterleiter, Adam Müller-Guttenbrunn, wagte endlich im Februar 1899 eine Aufführung mit teilweise unzulänglichen schauspielerischen Kräften. Die ernsthafte Kritik war auch hier anerkennend, das Publikum aber, infolge des Stoffes oder vielmehr des Verhältnisses des Stoffes zu seinem Bildungsgrade, war nicht heranzuziehen. Es fanden nur vier Aufführungen statt. Das Ganze war mir nicht bloß nützlich zur Selbsterkenntnis, sondern auch eine soziologische Erfahrung.

Die Soziologie blieb nun im Mittelpunkte meiner Arbeit, wenngleich meine Vorlesungen sich nicht bloß auf sie, sondern auch auf Geschichte der Philosophie und auf einzelne Philosophen bezogen, wie auch meine Seminarübungen die Erklärung philosophischer Werke betrafen. Zunächst wollte ich alle soziologischen Versuche kennen lernen, die, von verschiedenen Prinzipien ausgehend, schon vorhanden waren, nicht minder auch die einseitigen geschichtsphilosophischen Auffassungen. So entstand das Buch: Die Philosophie der Geschichte als Soziologie, 1. Teil, Einleitung und kritische Übersicht. Leipzig 1897. Es wurde 1900 ins Russische übersetzt und erschien 1915 in zweiter, sehr erweiterter Auflage.

In diesem Buche, in der zweiten Auflage sehr viel eingehender als in der ersten, habe ich mich zunächst bemüht eine kritische

Geschichte der Soziologie zu geben, und eine Definition ihrer Aufgabe, die — wegen der Kompliziertheit des Gegenstandes, der so viele Ansichts- und Angriffsflächen bietet — nicht minder strittig ist als etwa die Aufgabe der Philosophie. Außerdem aber, da die Soziologie für mich auch die Wissenschaft der Geschichte ist, zum Bewußtsein ihrer Aufgabe gelangt, mußte ich in der Frage des Wesens der Geschichtswissenschaft Stellung nehmen.

Seit sehr langer Zeit, schon seit Turgot unterschied man den Gegenstand der Naturwissenschaften von demjenigen der Geschichte. Windelband meinte, die Naturwissenschaft gehe auf allgemeine Gesetze und Begriffe, die Geschichte auf Beschreibung des Einzelnen, die Naturwissenschaft sei „nomothetisch", die Geschichte „idiographisch". Es ist aber offenbar, daß die Einzelheiten unzählig sind, sowohl die einzelnen Objekte, wie die Eigenschaften jedes einzelnen Objektes, daß somit jede Wissenschaft unmöglich wird, wenn man nicht ein Kriterium der Auswahl anwendet. Als solches will H. Rickert, Windelbands Schüler, den „Wert" gebrauchen, den ein Ereignis oder eine Persönlichkeit oder ein Volk oder eine geistige Bewegung für das jeweilige Kultursystem hat. Der höchste Wert aber ist der sittliche, das Sollen im Sinne Kants, oder besser wohl, der gute Wille, der dem Sollen folgt. Auf ihn müsse die Geschichtsphilosophie den ganzen Geschichtsverlauf beziehen, wie ja überhaupt die Philosophie nach Windelband und Rickert die kritische Wissenschaft von den allgemeingültigen Werten ist. Die Soziologie, die nach Aufstellung geschichtlicher Gesetze strebt, und jede Geschichtsphilosophie, die dasselbe tut, hält Rickert für unmöglich. Denn „historische Gesetze" sind ihm eine contradictio in adjecto. Der Glaube an das „alleinseligmachende naturwissenschaftliche Verfahren" der Begriffsbildung und Gesetzesforschung sei absurd, in der Geschichte sei jenes Verfahren unbrauchbar. Sie habe überhaupt nicht zu „erklären", sondern zu „werten". Darum verwirft Rickert als Grundlage der Geschichte auch diejenige Psychologie, die eine erklärende Naturwissenschaft geworden sei, er wünscht für den Historiker eine andere Psychologie als diese.

Eine solche, für den Historiker geeignete Psychologie hat Dilthey näher kennzeichnen wollen, indem er sie als „beschreibend und zergliedernd" der modernen Psychologie entgegenstellt, die zum Teile experimentell, immer aber „naturwissenschaftlich, erklärend, konstruktiv" sei. Freilich vermag Dilthey seine Psycho-

logie nicht durchzuführen, ohne in die „naturwissenschaftliche und erklärende" zurückzufallen, da eine Wissenschaft, die nicht erklärt, uns niemals befriedigen kann. Aber beide, Dilthey, der seine Thesen schon 1883, fast zwanzig Jahre vor Rickert, entwickelte, und Rickert selbst, kommen darin überein, daß die Geschichte niemals den naturwissenschaftlichen Modus des Erkennens befolgen dürfe; die Soziologie, die dies tue, ist nach Dilthey bisher nur dasselbe gewesen, wie unter den Naturwissenschaften die Alchimie.

Es ist offenbar, das Verfahren der Geschichtschreiber wird von Dilthey und von Rickert richtig gekennzeichnet. Wer Geschichte schreibt, wählt aus der Fülle der Menschen und der Ereignisse dasjenige, was ihm wertvoll scheint, d. h. was er im allgemeinen als gut oder übel oder als Bedingung des Gutes oder des Übels betrachtet. Daher die verschiedenen Richtungen, „Tendenzen" der Geschichtschreibung. Es gibt eine katholische, eine protestantische, eine nationale (Treitschke), eine internationale (Buckle), eine materialistische (im Marxismus), eine ideologische (bei Ranke). Die Tendenz hindert natürlich nicht, die Handlungen der auftretenden Menschen zu erklären, wobei man freilich oft gewisse Voraussetzungen über ihren Charakter macht, im übrigen aber eine populäre, ihrer Prinzipien wenig bewußte Psychologie anwendet.

Aber eine solche Geschichtschreibung ist nicht Wissenschaft, sondern Kunst. Wie der Künstler nicht alles darstellt, sondern nur das, was ihm ästhetisch wirksam scheint, so erzählt der Geschichtschreiber nicht alles, was er aus den Quellen, d. h. aus alten Darstellungen, Urkunden, Inschriften, Münzen usw. weiß, sondern nur das, was ihm wichtig genug erscheint, wobei eben das Gefühl, also subjektive Wertung nicht ausgeschlossen werden kann. Ein Ereignis, wie z. B. die Verbrennung des Servet in Genf, wird dem einen als für den Protestantismus wesentlich, dem anderen unwesentlich erscheinen, von dem einen darum breit erzählt, von dem anderen beiläufig erwähnt werden. Was aber der Geschichtschreiber darstellt, das wird er als Konkretes, Individuelles mit allen Einzelheiten suchen lebendig zu machen, wie der bildende Künstler tut, er wird sich nicht mit einem blassen Schema begnügen. Er wird z. B. bei Perikles nicht unerwähnt lassen, daß dieser einen spitzen Kopf hatte, darum öffentlich nie ohne Helm erschien, obgleich dies für die politische Persönlichkeit des Perikles

und für den kausalen Zusammenhang der politischen Ereignisse ohne Bedeutung ist. Alle antiken Geschichtschreiber haben sich als Künstler betrachtet. Denn alle, mit Ausnahme des Polybius, haben in ihre Werke kunstvolle Reden eingeflochten, die nicht gehalten worden sind, aber in dem Zusammenhange der Dinge, in dem sie stehen, hätten gehalten werden können, die also nicht wissenschaftlich, sondern ästhetisch wertvoll sind.

Aber all dieses ist eben Geschichte als Kunst, nicht als Wissenschaft. Man muß unterscheiden: Geschichtsforschung, Geschichtschreibung, Geschichtswissenschaft. Dies sind drei Stufen, die wir auch in anderen Zweigen der Erkenntnis finden. Auch die Zoologie z. B. muß erst die Tatsachen feststellen, was keineswegs einfach, sondern vielfach nur durch mühevolle mikroskopische Arbeit (z. B. zur Entdeckung der einzelligen Tiere) möglich ist, dann die Tatsachen, d. h. die tierischen Formen beschreiben und klassifizieren, zuletzt sogar zu erklären versuchen, indem sie die Gedanken der Deszendenztheorie anwendet. So gibt es auch hier drei Stufen: Naturforschung, Naturbeschreibung, Naturwisenschaft.

Die Geschichte ist bis in die neueste Zeit auf der zweiten Stufe geblieben, erst unter dem Einfluß der „Soziologie" Comtes hat H. Taine den Modus der Geschichtschreibung verlassen. Er gibt nicht mehr Bilder von Einzelheiten, sondern von allgemeinen Zuständen, von Persönlichkeiten nur, soweit sie zur Illustrierung und Erklärung der Zustände dienen, er sucht zwischen den Zuständen den ursächlichen Zusammenhang nachzuweisen, z. B. zwischen den Verhältnissen des ancien régime und den Ausbrüchen der Volkswut in der Revolution, er verfolgt auch einzelne Persönlichkeiten, wie Napoleon, in ihre Wurzeln, d. h. in ihre Vergangenheit und in ihre Abstammung, um ihren Charakter zu erklären.

Was Taine so auf einem begrenzten Gebiete tut, ist die Aufgabe der Geschichte als Wissenschaft für das Ganze der Geschicke der Menschheit. Sie fällt zusammen mit derjenigen der Philosophie der Geschichte, insofern diese die Ergebnisse der einzelnen Gebiete zusammenfaßt, wie die Naturphilosophie die Synthese der allgemeinen Wahrheiten der Einzelgebiete bedeutet. Die Geschichte als Wissenschaft oder die Philosophie der Geschichte kann durchaus nur der Naturwissenschaft als ihrem Vorbilde folgen, sie strebt für die einzelnen Völker gewisse Stufen der Ent-

wicklung nachzuweisen und das in ihnen Übereinstimmende als ein „empirisches“ Gesetz festzustellen. Solcher „empirischen“ Gesetze mögen viele oder wenige möglich sein, jedenfalls sind sie zu suchen. Denselben Zweck stellt sich die Soziologie, nur daß sie nicht bloß die Veränderungen betont wie die Geschichtsphilosophie, sondern auch eine „statische“ Abteilung hat, die untersucht, auf welchen Gründen die Dauer, die Festigkeit gewisser Zustände, z. B. gewisser Klassenverhältnisse, beruht.

Die Möglichkeit solcher Geschichte als Wissenschaft und solcher Soziologie wird von Dilthey und von Rickert verneint. Demgegenüber habe ich mich bemüht, sie zu bejahen und die Bejahung zu begründen. Insbesondere ist es der organische Charakter der menschlichen Gesellschaft, der eine Gesetzmäßigkeit ihrer Lebenserscheinungen erwarten läßt. Die Gesellschaft ist oft, schon von Thomas Hobbes, als Organismus betrachtet worden. Seitdem von Schwann die tierische Zelle entdeckt war, lag darin mehr als ein bloßer äußerlicher Vergleich, nämlich ein realer Parallelismus. Denn der Organismus ist ebenfalls eine Gesellschaft, nämlich eine Gesellschaft von Zellen; beide, der Tierkörper und die menschliche Gesellschaft, fallen unter den Begriff: „organisches System“. Um aber aus der Gattungsgleichheit nicht zu viele Folgerungen zu ziehen, muß man der spezifischen Ungleichheit eingedenk bleiben. Die Einheit, die den Tierkörper zusammensetzt, ist die Zelle, die Einheit, aus der eine Gesellschaft sich aufbaut, ist, oder wird wenigstens immer mehr ein menschlicher Wille, den ein Geist lenkt, die Gesellschaft ist also in diesem Sinne ein geistiger Organismus. Sie zeigt aber als solcher die wesentlichen organischen Eigenschaften: 1. Einheitlichen Zusammenhang aller ihrer Elemente, der sich gegen Störungen zu behaupten strebt; 2. Wechselwirkung der Teile aufeinander; 3. Übertragung des organischen Zusammenhangs auf neue Elemente, welche Übertragung beim tierischen Organismus Fortpflanzung, beim sozialen Erziehung genannt wird. Niemand zweifelt daran, daß das Leben des Tierkörpers bestimmten Gesetzen der Entwicklung und der Rückbildung folgt, wenn man von gewaltsamen, von außen kommenden Störungen absieht. Sehr ähnliche Gesetze gelten von der Entwicklung der gesamten Tierwelt, wie Haeckel durch seine Theorie des Parallelismus der Phylogenie mit der Ontogenie sehr überzeugend nachweist. Darum sind wir berechtigt, auch von der geistigen Welt ein organisches Werden, Wachsen

und Vergehen zu erwarten. Erst ein solcher gesetzmäßiger Ablauf der Erscheinungen ermöglicht eine Prognose für die Zukunft, die doch schließlich der Zweck jeder Wissenschaft und für den Gegenstand der Geschichte, das soziale Leben, besonders wichtig und wertvoll ist.

Leider aber steht die Mehrzahl der deutschen Historiker auf dem Standpunkt der Geschichtschreibung, nicht der Geschichtswissenschaft. Da sie wie Dilthey nicht auf die Annahme der menschlichen Willensfreiheit verzichten wollen, so scheuen sie die Gesetzmäßigkeit. Diese Scheu ist ehrenwert, aber unbegründet. Denn bei aller Gesetzmäßigkeit wird der Mensch und besonders der kollektive Mensch nicht der Spielball irgendwelcher außer ihm liegenden Mächte, nicht ein Automat, den die Umgebung in Gang bringt, sondern eine eigene Macht mit eigenen Absichten und mit der Fähigkeit, sie gegen die Umgebung durchzusetzen. Aber die Furcht vor dem Automatismus bewirkt, daß die Historiker lieber an die Gesetzlosigkeit glauben als an die vorausbestimmende Ordnung. Zwar geben sie einzelne Entwicklungslinien zu, die sich eben nicht leugnen lassen, aber die Geschichte als Ganzes ist ihnen gleichwohl ein Chaos, aus dem man die „Werte“ herausfischt. So gelangen sie nie zu einer Gesamtansicht der Geschichte oder wenigstens zu keiner klaren, bewußten. Denn eine gewisse unklare, mehr gefühlte Gesamtanschauung hat jeder Historiker, da er ja ohne eine solche gegen die Masse der Einzelheiten völlig hilflos wäre.

Dieser Verzicht auf die Geschichtswissenschaft ist meines Erachtens dem deutschen Geistesleben schädlich gewesen. Die meisten Historiker kümmerten sich nicht um die Ergründung des „Sinnes“ der Geschichte, der allein auch die Seele des historischen Unterrichts ist, in unseren Schulen aber — trotz behördlicher Anregung — weder als theoretisches Problem noch als praktisches Ziel genügend hervortrat. Nur Karl Lamprecht bemühte sich, in der deutschen Geschichte gewisse „Kulturzeitalter“ zu unterscheiden, die mit psychologischer Notwendigkeit aufeinander folgen sollten, die aber mehr durch die Arten der Phantasie als durch den Kern des historischen Geschehens, den Willen gekennzeichnet werden.

Unter dieser Selbstbeschränkung der Historiker hat auch die praktische Politik gelitten. Wer an eine Gesetzmäßigkeit in der Geschichte glaubt, der findet in ihr einen sittlichen Fortschritt,

nämlich in jedem Kulturkreise oder wenigstens bei den arischen Völkern, die allein bisher eine längere Entwicklung erlebten, ein stetiges Wachstum des reifen, mündigen Menschen an Rechtsgütern und die stete Ausdehnung der Freiheit auf die Volksgenossen, die ihrer früher entbehrten. Die äußeren Fesseln, die den Menschen binden, werden zerbrochen, sie werden ersetzt durch innere, durch Gesetze, die der Mensch sich selbst gibt, um die elementare, tierische Roheit seiner Triebe und Affekte zu bezähmen, die Wildheit immer mehr in Zivilisation zu verwandeln. Der geschichtlich begründete Glaube an diesen Fortschritt gibt Hoffnung für die Zukunft, eine bestimmte Richtlinie für das Wollen und das Handeln, kurz politischen Idealismus, der noch heute in Deutschland zu wenig verbreitet ist. Denn allzu viele Historiker und allzu viele Geschichtslehrer halten jeden Fortschritt, wo er sich zeigt, für eine Episode, die bald wieder vom Rückschritt abgelöst werden könne, so daß ein regelloses Zickzack entsteht, aber kein dauernder, trotz allen Hemmungen sich durchsetzender Aufstieg.

Ein Teil allerdings des deutschen Volkes glaubt an eine sehr fest, als strenge Wissenschaft auftretende Theorie, die jedoch nur eine sehr einsetige, nur einen Teil des geschichtlichen Werdens in Betracht ziehende These ist, an die sogenannte „materialistische" Geschichtsphilosophie, die nach mannigfachen Anregungen früherer Denker, besonders Saint-Simons, von Karl Marx und Friedrich Engels aufgestellt wurde. Sie behauptet, daß die eigentlich treibenden Motive in der Geschichte die wirtschaftlichen, die anderen nur ihre Folgen oder Verhüllungen sind. Der primäre Fortschritt ist nach ihr immer eine neue Technik; aus dieser folgt eine neue ökonomische Struktur, d. h. eine gewisse Betriebsform, wie z. B. die Fabrik, mit einem gewissen Umfang des Verkehrs, der allerdings im Fabrikzeitalter sehr weit reicht, nach Möglichkeit die ganze Welt umspannen soll. Auf die ökonomische Struktur gründet sich ein juristischer Überbau, d. h. eine gewisse Eigentumsordnung, ebenso eine gewisse Staatsform, ja sogar eine gewisse, der Veränderung der Wirtschaft folgende Modifikation der religiösen, künstlerischen und philosophischen Ideen, die die Gesellschaft beherrschen. Die Geschichte widerlegt diesen Wahn von der Allmacht der Wirtschaft, wie ich mich bemüht habe, darzutun.

Die Technik ist freilich mächtig. Jeder ihrer Fortschritte

erzeugt einen neuen Modus des Betriebs und damit, da der Nutzen davon sich verschieden verteilt, eine neue Verteilung des Eigentums. Aber die großen Prinzipien des Eigentums, die „Eigentumsformen", wie man sagen kann, sind nicht wirtschaftlichen, sondern politischen Ursprungs. Das Feudaleigentum ist in Westeuropa entstanden durch die unter den fränkischen Königen notwendige Beherrschung großer Landgebiete, für die kein Beamtentum zur Verfügung stand, so daß die großen Grundherren es ersetzen mußten und zu diesem Zwecke staatliche Hoheitsrechte über ihre Hintersassen, die Bauern, damit zugleich ein Obereigentum über deren Eigentum erlangten. Und aufgehoben wurde dieses Obereigentum, aus dem die „feudalen Lasten" der Bauern entstanden waren, nicht durch irgendeinen ökonomischen Fortschritt, sondern durch die Ideen der staatsbürgerlichen Gleichheit und Freiheit, die, aus dem wiedererwachten Naturrecht des 16. Jahrhunderts entsprungen, in die staatsrechtlichen Theorien eindrangen und durch die französische Revolution in Wirklichkeit umgesetzt wurden. Auch ist es nicht wahr, daß den religiösen Umwälzungen nur ökonomische Ursachen zugrunde liegen, daß, wie Marx, Engels, Kautsky u. a. behaupten, die Reformation die kirchliche, notwendige Begleiterscheinung der Empörung des Bürgertums gegen den Feudalismus war. Dann hätte sie zuerst in Italien kommen müssen, wo das Bürgertum schon seit dem 13. Jahrhundert selbständig war. Sie ist vielmehr eine religionsgeschichtliche Fortbildung von der Gesetzesreligion des katholischen Mittelalters zu einer Religion der Gesinnung, eine Fortbildung, wie sie sich in China von der Religion der alten Bücher, die Konfuzius sammelte („Kings"), zum Taoïsmus des Laotse, in Indien vom Brahmanismus zum Buddhismus, im Islam von der alten Orthodoxie des Koran zum Sufismus, bei den Juden vom Mosaischen Gesetze zu der Religion der „Apokryphen" und weiter zu derjenigen Jesu und des Paulus vollzogen hat, eine Fortbildung, die freilich nur da eintrat, wo es religiös interessierte Menschen gab, für diese aber eine psychologische Notwendigkeit bedeutete, ganz unabhängig von wirtschaftlichen Momenten.

Aber, obgleich wissenschaftlich falsch, war und ist der historische „Marxismus" dennoch mächtig in der sozialdemokratischen Partei, besonders in ihrem linken Flügel. Der Wunsch war und ist der Vater des Gedankens. Wenn es so steht, wie Marx und Engels behaupten, wenn wirklich das ökonomische Begehren

immer den Ausschlag gibt, so wird sich nichts — so meinte man — der jetzt in der Industrie und in der Landwirtschaft vor sich gehenden „Akkumulation" des Besitzes entgegenstellen, diese wird damit enden, daß einer kleinen Anzahl Besitzender die Masse der Nation als besitzlos gegenübersteht, darum notwendig ein „Umschlag" erfolgt, die bisherigen „Enteigner" durch die Gesamtheit selbst enteignet werden, also der Sozialismus, der Gemeinbesitz an den Produktionsmitteln erreicht ist.

Die Entwicklung ist nicht so verlaufen, wie die „materialistische Geschichtsauffassung" prophezeit hat. In der Industrie zwar hat die stetige Akkumulation stattgefunden, aber nicht in der Landwirtschaft, in der im Gegenteil der kleine, ohne Tagelöhner wirtschaftende Bauer an Zahl und Bedeutung sehr zugenommen hat und für die nähere wie für die fernere Zukunft voraussichtlich der herrschende Typus bleiben wird. Nicht die bis aufs höchste gesteigerte Konzentration des Besitzes war es, die den Umsturz in Deutschland bewirkte, sondern ein politisches Ereignis, der verlorene Weltkrieg, der das Heer zerrüttete und aufwühlte, so daß es die herrschenden Gewalten stürzte. Die alte Sozialdemokratie hat dies wohl auch erkannt, der einseitige Marxismus, mit seiner ganzen Mechanisierung der geschichtlichen Kämpfe, die die Ideen ausschließt, ist zur „unabhängigen" Sozialdemokratie übergegangen und hat sich dort mit der Forderung der nach Marx als Übergangsverfassung zum Sozialismus notwendigen „Diktatur des Proletariats" vereint, um besonnenes Denken zu unterdrücken. Wer den Ideen keine Macht zutraut, der kommt schließlich auf die reine physische Gewalt, der muß alles vom Klassenkampfe, und zwar zuletzt von seiner elementaren, gewalttätigen Form erwarten, wie es die äußerste Linke der Arbeiter tut. Man weiß nur nicht, warum diese Politiker Pazifisten sind, warum sie den Kampf zwischen den Völkern verabscheuen und verwerfen, dagegen den Kampf zwischen den Klassen eines Volkes, die sich doch von Natur näher stehen, als verschiedene Völker, als heilige Pflicht betrachten.

Die „materialistische", besser ökonomische Geschichtsauffassung hätte nicht einen so großen Umfang ihrer Herrschaft gewonnen, wenn nicht unsere Historiker sie durch Entgegenstellung von Tatsachen zu bekämpfen unterlassen hätten. Dies ist auffällig, aber doch verständlich aus ihrer geistigen Haltung. Der Marxismus glaubt an eine Gesetzmäßigkeit in der Geschichte,

will eine Wissenschaft derselben schaffen, mögen seine Mittel auch noch so unzulänglich sein. Unsere Historiker aber sind von vornherein darauf nicht eingestellt, sondern nur auf eine Werte heraushebende Geschichtschreibung, also, wie oben erwiesen, überhaupt nicht auf Wissenschaft, sondern auf Kunst. Eine Theorie aber, die wissenschaftlich sein will, kann man nur mit Wissenschaft bekämpfen, nicht mit Kunst. Die Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie, die ich von 1902 bis 1916 herausgab, als neue Folge der 1876 begründeten, von 1899 bis 1901 von mir geleiteten Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, diese erweiterte Zeitschrift hatte die Absicht, in Deutschland der „Soziologie" Eingang zu verschaffen. Sie war international, hatte viele ausländische Bezieher, auch ausländische Mitarbeiter, ist darum dem Weltkriege zum Opfer gefallen. Was der Theorie bisher nicht gelungen ist, wird vielleicht der Ausgang des Krieges bewirken. Er drängt die Frage nach den Ursachen unserer Niederlage, weiter die Frage nach den Ursachen der Entstehung des Weltbrandes uns gebieterisch auf und wird so auch die Historiker kausal denken lehren.

Wie mächtig philosophische Ideen auf die Gestaltung der Welt einwirken, hat mir sehr überzeugend die „Stoa" gezeigt, deren System und geschichtliche Wirkung ich darzustellen versucht habe.[1]) Die einfachen, folgerichtigen Linien ihres Systems und der tiefe Ernst seiner Lebensauffassung machten es zur Weltanschauung der einfachen Leute, der großen Masse im römischen Reiche, auch der Denkenden unter den Sklaven, während der Epikureismus unter den Reichen und den Vornehmen verbreitet war. Es hat vielen Reiz, sich vorzustellen, wie sich die Weltgeschichte gestaltet hätte, wenn die Stoa nicht dem Christentum erlegen wäre, wenn sie die geistige Führung aller Mittelmeervölker erobert und als die römische Weltanschauung anstatt des Christentums zu den Germanen gekommen wäre. Diese hätten ihr „Mittelalter" dann nicht erlebt, sondern eine Kulturepoche, in der die antike Wissenschaft und Kunst durch die jugendliche Kraft des neuen Volkes neues Leben und neuen Aufschwung gewonnen hätte. Aber der Stoizismus wurde eben verdrängt durch die

[1]) Die Stoa (Frommanns Klassiker der Philosophie, XVI), zweite durchgesehene und sehr erweiterte Auflage, Stuttgart 1908. (Erste Auflage 1903.)

christliche Religion, die noch mehr als jener zum Gefühle sprach und dadurch siegte, wie wenig sie auch dem Denken brachte. Als aber der Stoizismus in der Renaissance wieder entdeckt, wieder auferstanden war, hat er die westeuropäische Zivilisation noch mächtig gefördert. Er brachte aus seinem System die Idee des Naturrechts, das ja keineswegs das Recht des Stärkeren, sondern ein ideales Recht der allgemeinen Gleichheit und der daraus folgenden allgemeinen Freiheit bedeutet. Die Stoiker begründeten es damit, daß jede Menschenseele ein Stück der alles durchdringenden göttlichen Weltseele ist, aus der sie bei der Zeugung in den Körper kommt, in die sie nach dem Tode zurückkehrt, daß somit alle Menschen gleichen Ursprungs, also Geschwister sind und keiner vor dem anderen etwas voraus hat. Zwei Jahrhunderte schon, ehe das Christentum zur Macht gelangte, hat der Stoizismus der römischen Juristen der Kaiserzeit sich bemüht, die Gleichheit und Freiheit, soweit es irgend möglich war, im Rechte wirken zu lassen, hat er darum die rechtliche Stellung der Unterdrückten, besonders der Sklaven, der Frauen, der Kinder auch wirklich verbessert, die „Menschenrechte" dieser Klassen allmählich durchgesetzt. Im 17. Jahrhundert wurde das Naturrecht der Boden, aus dem große praktische Ideen emporwuchsen: ein neues Staatsrecht, das jedem Bürger durch Wahl eines Volksvertreters Anteil an der Regierung gewährte, ein neues Strafrecht, das den Verbrecher als Menschen, die Strafe nicht als Wutausbruch der Rache, sondern als vernünftige Maßregel zur Verhütung weiterer Verbrechen betrachtete und auf diese Weise das ganze Gerichtsverfahren humanisierte, endlich ein neues Völkerrecht, das notwendig wurde, weil die europäischen Völker nicht mehr im Papste eine gemeinsame Autorität anerkannten, das nun in der Gleichberechtigung der Völker nach Analogie der Gleichheit der Bürger einen neuen Grund fand. So sehen wir hier Gedanken des Altertums in der Neuzeit fruchtbringend werden.

Wenige Jahre nach meiner Habilitation wurde ich durch die Verhältnisse in Leipzig veranlaßt, meine Lehrtätigkeit auf eine praktische Wissenschaft auszudehnen, nämlich die Pädagogik. Sie beruht ja auf der Ethik, die ihr das Ziel, und auf der Psychologie, die ihr den Weg weist. Außerdem hat die Erziehung ein nahes Verhältnis zur Soziologie. Denn die Erziehung ist die Fortpflanzung der Gesellschaft. Man braucht nicht zu sagen, sie sei

die geistige Fortpflanzung. Denn die Gesellschaft ist ja, wie oben erwähnt wurde, ein geistiger Organismus, kann also nur geistig fortgepflanzt werden. Durch physische Fortpflanzung entsteht bloß das Material für die neue Gesellschaft, die nur dann sich bilden kann, wenn die gemeinsame Welt- und Lebensanschauung von der alten auf die neue Generation übertragen wird. So hoffte ich, in der Pädagogik teils neue soziologische Tatsachen zu finden, teils soziologische Wahrheiten fruchtbar zu machen.

Die Psychologie hatte in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts große Fortschritte gemacht, insbesondere den Weg des Experiments beschritten und dadurch für manche Fragen sichere Ergebnisse gewonnen. Ich bemühte mich, daraus und aus den haltbarsten Elementen der Philosophie der Gegenwart ein pädagogisches System aufzurichten. Es sollte einen gewissen Ersatz geben für das Herbartsche, das, ebenfalls auf Psychologie und Philosophie ruhend, seiner festen Geschlossenheit wegen immer noch das herrschende war, obgleich seine Psychologie einseitig, durch die neuen Forschungen überholt, seine Philosophie ohne Beziehung zur modernen Wissenschaft ist. So wurden meine „Elemente der Erziehungs- und Unterrichtslehre“[1]) eines der ersten Lehrbücher, die den neuen Erwerb der Wissenschaft in den Dienst der Pädagogik stellten. Es erschien noch vor E. Meumanns „Vorlesungen zur Einführung in die experimentelle Pädagogik“. Die Hauptzüge der „Elemente“ sind: daß man nach den Tatsachen der Psychologie und der Vererbung nach langem Pessimismus wieder Vertrauen zur Macht der Erziehung haben darf, daß vor allem der Wille zu stählen ist, daß die moderne Überschätzung und Hochachtung des spontanen kindlichen Willens Gefahren droht, zur Energielosigkeit führen kann, daß das Gefühlsleben mehr als bisher zu pflegen, auch für die Aufmerksamkeit mehr zu verwerten ist, daß manche Zweige, wie der Religionsunterricht und der Geschichtsunterricht, auch der Unterricht im Deutschen gründlicher Umbildung bedürfen.

Wenn die Erziehung die Fortpflanzung der Gesellschaft bedeutet, so ist es offenbar, daß ihre Geschichte der Geschichte der

---

[1]) 1. Aufl. Leipzig 1906. Die 7. und 8. Auflage soll im September d. J. erscheinen. Sie wurden ins Italienische (2. Aufl. 1917), ins Russische, Spanische, Schwedische übersetzt.

Gesellschaft folgt, die freilich als Ganzes noch nicht geschrieben, sondern neu zu schaffen ist. In diesem Sinne habe ich mich bemüht, in meiner „Geschichte der Erziehung in soziologischer und geistesgeschichtlicher Beleuchtung"[1]) den Ursprung der Erziehung in den Naturformen der Gesellschaft und ihre den sozialen Veränderungen parallel gegangenen Wandlungen zu erweisen. Man kennt z. B. in den Lehrbüchern nur eine griechische Erziehung, während es deren drei gegeben hat: diejenige des homerischen Zeitalters, die der ständischen Republiken der Blütezeit der Hellenen, endlich diejenige der hellenistischen Klassenstaaten der sogenannten Verfallszeit, in der das Ideal der Bildung zur Menschlichkeit entstanden ist. Wie aber geistige Bewegungen innerhalb der Gesellschaft die Erziehung beeinflussen, liegt offen zutage in der Zeit der Renaissance, der Reformation, der Aufklärung. Besonders die letztgenannte ist in dieser Beziehung bisher noch nicht genügend gewürdigt worden. Darum habe ich mich bemüht, im einzelnen zu zeigen, wie die Aufklärung nicht bloß ein negatives Programm aufstellt, „den Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit" (Kant), sondern auch ein positives, das System der natürlichen Wissenschaften, nämlich der natürlichen Religion, des Naturrechts, der natürlichen Ethik (Cumberland, Spinoza, Shaftesbury) der „natürlichen Freiheit" in der Volkswirtschaft (Adam Smith). Aus diesem positiven Geiste geboren ist auch die „naturgemäße" Pädagogik, die in bewußter Weise in Deutschland beginnt mit dem Wahlspruch Ratkes: Omnia juxta methodum naturae! Natur und Vernunft sind für die Aufklärung gleichbedeutend. Ratkes Forderung setzt sich fort mit steter Erweiterung und mit tieferer Begründung in Comenius, Locke, Rousseau, Basedow und seinem Kreise, Pestalozzi. Diese Pädagogik ist, mit Ausnahme Pestalozzis, wesentlich individualistisch, wie die ganze Aufklärung, auch das Naturrecht und die aus ihm abgeleitete „natürliche Freiheit" in der Volkswirtschaft, der ökonomische Liberalismus. In der Volkswirtschaft erwies sich der Individualismus als unhaltbar, in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts setzte eine Gegenströmung ein, die auf Sozialismus, jedenfalls auf soziale Beschränkung des Egoismus gerichtet war. Gleichzeitig entstand eine neue Theorie der Er-

---

[1]) 1. Aufl. 1911, Leipzig. Die 3. und 4. Aufl. wird im September dieses Jahres erscheinen.

ziehung, die Sozialpädagogik. Und so findet man überall enge Verflochtenheit der sozialen Bewegung und der Tendenzen der Erziehung.

Eine jetzt besonders bedeutsame Frage ist diejenige der sittlichen Erziehung der Jugend. Kein Zeitalter war in dieser Beziehung in einer schwierigeren Lage als das unsere. Die moralische Unterweisung ist leicht in einer Gesellschaft, in der Einhelligkeit der Welt- und Lebensanschauung aller ihrer Mitglieder herrscht. Die Jugend empfängt dann die sittlichen Gebote mit der durch diese Anschauung gegebenen Begründung, die im weiteren Leben nicht durch Widerspruch aus der Umgebung erschüttert wird. Anders in unserer Gesellschaft. Sie ist in bezug auf die Weltanschauung sehr disharmonisch. Die alten Konfessionen, die Nachklänge der „natürlichen Religion" (des Glaubens an Gott, Unsterblichkeit und jenseitige Vergeltung), der naturwissenschaftliche Materialismus, der sogenannte „historische" Materialismus, von dem oben die Rede war, die aus der Biologie entstandene Entwicklungslehre, alle diese Ansichten erheben ihre Stimmen, um die Jugend bald hierhin bald dorthin zu ziehen. Die offizielle Schule aber begründet die Lebensregeln immer noch wie im 16. Jahrhundert auf die Dogmen der Konfession. Diese haben nur in denjenigen Teilen Deutschlands Leben und Wirksamkeit, die bei der landwirtschaftlichen Produktion, darum bei der alten Lebensordnung, Religiosität und Sitte geblieben sind. In den industriellen Gegenden aber, in denen mit neuer Arbeitsmethode und neuer Lebensweise auch neue Ideen aufgekommen sind, wird die von der Schule mitgebrachte Dogmatik bald durch die kritischen Stimmen der Umgebung entwurzelt, ein neuer, oft sehr unklarer Glaube an diesseitige Ziele pflanzt sich ein oder auch gar keiner, so daß der jugendliche Mensch gerade in der gefährlichen Zeit des Jugendübermutes eines leuchtenden und leitenden sittlichen Ideals ermangelt.

Darum halte ich es für unerläßlich, daß die sittliche Erziehung auf einen anderen Grund gestellt werde. So sehr die theoretischen Ansichten auseinandergehen, gewisse menschliche Tugenden wagt doch keine Partei zu verwerfen. Wenn die eine Partei gegen sie fehlt, so schiebt sie die Schuld auf die anderen, die sie dazu genötigt haben, aber sie wagt nicht, sich ihrer Schuld zu rühmen. So kann man also ein ethisches System aufstellen, von dem man nicht zu fürchten braucht, daß

es künftig aus der Seele des Kindes herausgerissen werde. Aber jede Ethik muß auf einer Weltanschauung ruhen, die ihre Gebote begründet. Die religiöse kann es jetzt nicht, da sie nicht über alle Gewalt hat; bleibt also die wissenschaftliche, die Philosophie.

Man wird sofort einwenden: Es gibt kein allgemein verpflichtendes ethisches System, sondern so viele, als es philosophische Systeme gibt. Jeder Philosoph hat seine eigne Ethik. Wem soll der Lehrer der Moral folgen? Bei näherem Zusehen indessen zeigt sich die Mannigfaltigkeit geringer, ja sogar eine gewisse Übereinstimmung. Zunächst in bezug auf die sittlichen Zwecke. Die klassischen Systeme der Ethik sind die der Stoa, Spinozas, Kants. Alle drei stellen denselben obersten Zweck auf: den starken Willen und den sozialen Willen. Diese beiden Zwecke also wird der ethische Lehrer ohne Widerspruch lehren können. Weiter abweichend voneinander sind die Begründungen, die Antworten auf die Frage: Warum soll ich ethische Zwecke erstreben, den ethischen Geboten folgen? Aber die Vielheit der darauf gegebenen Antworten ist für die Pädagogik kein Nachteil, sondern eher ein Vorteil. Der Philosoph braucht die Einheit des ethischen Motivs zur Einheit seines Systems, der Pädagoge aber kann verschiedene Motive geltend machen, in der Hoffnung, daß, wenn nicht das eine, so das andere anschlagen wird. Er kann die Kantische Lehre in aller Strenge wiederholen, daß man das Gute nur um des Gesetzes willen tun soll, er braucht aber nicht wie Kant das Streben nach Glückseligkeit auszuschließen. Denn es ist wohl möglich, daß die Pflichterfüllung zugleich unser Glück sei, was Schiller als das Ideal hinstellt. Daneben kann der Lehrer auch darauf hinweisen, daß die Sittlichkeit dem Entwicklungsgesetze entspricht, also dem Willen der Natur oder — wie man auch sagen kann — dem Willen Gottes gehorcht, die Unsittlichkeit aber beiden widerstrebt, darum notwendig zur Strafe, zum Unglück führen muß. Nur eines muß der Pädagoge vermeiden, nämlich sich widerstreitende Gründe zu vereinigen. Wenn er den starken Willen zum Leben (animositas), den Spinoza verlangt, für sittlich hält, so darf er nicht gleichzeitig Schopenhauers Verneinung des Willens predigen, die wohl auch kaum ein Pädagoge in die Schule bringen wird. Und, wenn der Religionsunterricht mit Paulus die unheilbare Schwäche des menschlichen Willens, die Folge der Erbsünde lehrte, der Morallehrer aber starken Willen forderte, so wäre dies ein

Widerspruch, den die Schulleitung nach Möglichkeit vermeiden sollte. Wenn das Dogma der Erbsünde unentbehrlich ist, dann sollte der Religionslehrer wenigstens auf den starken Glauben hinweisen, den der Christ haben soll, der schließlich auch eine Eigenschaft des Willens ist.

Über alle diese Fragen habe ich mich in zwei Büchern ausgesprochen: Die Notwendigkeit eines systematischen Moralunterrichts[1]) und Ethische Jugendführung (Grundzüge zu einem systematischen Moralunterricht)[2]), habe auch selbst einen Leitfaden des Moralunterrichts für die oberste Klasse der Volksschulen und für Fortbildungsschulen entworfen.[3]) Freilich glaube ich nicht, daß der Religionsunterricht aus der öffentlichen Schule auszuschließen sei. Die Religion in ihren höchsten Erscheinungen ist das Fühlen der ewigen Werte, die die wissenschaftliche, philosophische Ethik durch Denken und Forschen erreichen will. Die wirklichen religiösen Heroen sind darum erhabene Gestalten, Vorbilder eines in höherem Stile, in stetem Gedenken an das Ewige zu führenden Lebens. Und ein vollständiges Moralsystem selbst wird nie ohne Religion sein. Freilich wird sie nicht seine Grundlage sein, sondern seine Krönung. Die sittlichen Gebote selbst ergeben sich aus den Realitäten des Lebens. Wer das Leben will, muß auch die Sittlichkeit wollen als die höchste Lebenskraft. Wenn aber die Welt als Ganzes somit auf die Sittlichkeit angelegt ist, so muß ihre Ursache selbst eine sittliche sein, also eine Gottheit. So kamen Plato, Shaftesbury, Kant, Goethe, selbst Spinoza zur Religion. So vereinigt sich zuletzt das höchste Gefühl mit dem höchsten Erkennen.

Gegenwärtig aber ist das Erkennen auf der Tagesordnung. Wir erleben eine Weltwende, wie sie wohl früher niemals so schroff erlebt wurde. Der Weltkrieg hat nicht bloß die europäische Volkswirtschaft zerrüttet, er hat auch die alten Autoritäten erschüttert, teilweise zerstört. Nur eine ist unerschüttert geblieben, die Wissenschaft. Sie ist darum der mächtigste Hebel des Wiederaufbaues. Die Einzelwissenschaften müssen mehr Fühlung miteinander gewinnen, ihre Zusammenfassung und Krönung, die Philosophie,

---

[1]) 2. Aufl. Leipzig 1920 bei Dürr.

[2]) Leipzig 1919, ebenfalls bei Dürr.

[3]) Der Lebensführer. 2. Aufl. Leipzig 1920 bei Dürr. Die „Ethische Jugendführung" ist dazu ein Kommentar für Eltern und Lehrer.

muß den Sinn, die Richtung des Lebens bestimmen. Der Philosoph soll neben den Priester der Religion treten. Wie dieser durch die Offenbarung, soll jener durch das Licht des Gedankens Klarheit, Trost und Vertrauen in die Gemüter bringen, soll er auch, wie einst Fichte, lehren, daß des Menschen Wesen Tätigkeit ist. In ihr liegt eine wichtige Bedingung für soziale Eintracht. Denn das Tun ist die Freude des Schaffenden, sein Werk aber kommt den andern zugute und überwindet so den Zwiespalt zwischen dem eignen und dem fremden Interesse. So wird uns Wissenschaft und Arbeit erlösen von der mannigfachen Not, die uns drückt. Diese Hoffnung läßt nicht zuschanden werden.



Erich Becker

Erich Becher.

Biographisches. Wissenschaftliche Arbeiten.

Am 1. September 1882 wurde ich zu Reinshagen, einem Gehöft bei Remscheid, geboren. Ich besuchte von 1889—1893 die Volksschule in Reinshagen, von 1893 ab das Realgymnasium in Remscheid, das ich 1901 mit dem Abiturientenzeugnis verließ. Im Vaterhaus empfing ich reiche Anregungen und tiefe Eindrücke aus Kunst, Wissenschaft und Religion. So entwickelten sich frühzeitig in mir religiöse, ethische und soziale, aber auch naturwissenschaftliche und technische Interessen. Die mächtig aufstrebende Industrie meiner Heimat drängte dem Geiste die gewaltigen Erfolge der Technik, zugleich aber auch die sozialen Probleme auf, um die jüngst in meiner Vaterstadt in blutigen Kämpfen gerungen wurde. Auf der Schule fesselten mich in erster Linie Mathematik und Naturwissenschaften. Ich fand vortreffliche Lehrer. Privatim studierte ich mathematische, naturwissenschaftliche, philosophische und sozialwissenschaftliche Bücher.

Ostern 1901 bezog ich die Universität Bonn. Ich gedachte, Lehrer der Mathematik und Naturwissenschaften oder Chemiker zu werden. Die Fülle des Gebotenen veranlaßte mich aber alsbald, Vorlesungen aller Fakultäten über die verschiedensten Gegenstände zu hören. In erster Linie jedoch widmete ich mich der Mathematik, Physik, Nationalökonomie und Philosophie. B. Erdmanns philosophische Vorlesungen und Seminarübungen machten einen ungemein starken Eindruck auf mich. Sie regten mich alsbald zur Bearbeitung einer Preisaufgabe und damit zu meiner ersten Druckschrift, einer Abhandlung über den Attributsbegriff Spinozas an, die 1903 fertiggestellt wurde.

Erdmann führte mich auch in die Psychologie ein und weckte mein Interesse für diese Disziplin, die ich bisher gegenüber Erkenntnistheorie und Ethik stark vernachlässigt hatte. Im Winter 1903/04 brachte ich meine von Erdmann angeregte Dissertation zur Psychologie des Lesens zum Abschluß; im Februar 1904 legte ich die Doktorprüfung in Philosophie, Physik und Mathematik ab.

Im gleichen Semester war ich Assistent für Mathematik an der landwirtschaftlichen Akademie in Bonn-Poppelsdorf bei J. Sommer, der dort Vorlesungen und Übungen für die Studenten der Geodäsie hielt. Ich übernahm dann ferner Assistentenpflichten bei Erdmann im Bonner philosophischen Seminar, insbesondere in experimentell-psychologischen Übungen.

Mit dem Sommersemester 1904 schloß meine Studentenzeit ab. Ich habe in den drei Studienjahren an der Rheinischen Hochschule vorzügliche, ja glänzende Lehrer gehabt. Ganz besonders viel verdanke ich Erdmann. Auch bei den Philosophen Baeumker, Dyroff und Freytag, dem Mathematiker Heffter, den Physikern Kayser und Kaufmann, dem Chemiker Anschütz, dem Botaniker Strasburger, den Nationalökonomen Dietzel und Gothein u. a. fand ich in Vorlesungen oder Übungen wertvolle Förderung.

Frühzeitig und stark wurde ich durch die Lektüre von St. Mill beeinflußt; sein Empirismus, sein idealistischer Positivismus und vor allem sein Utilitarismus machten tiefen Eindruck auf mich, allerdings ohne mich ganz zu befriedigen. Später war Fechner mein philosophischer Lieblingsschriftsteller; unter dem Einfluß Erdmanns, Fechners und der mechanistischen Richtung in der Biologie, der ich huldigte, wurde ich überzeugter Parallelist. Kant studierte ich mit heißem Bemühn, aber mit weit mehr Ablehnung als Zustimmung. Unter heftiger innerer Opposition las ich Nietzsches wichtigste Werke. Mein Studium der Mathematik hatte mich daran gewöhnt, hohe Anforderungen in bezug auf Beweisen und Begründen von Behauptungen zu stellen. Diesen logischen Ansprüchen wurde Nietzsche ganz und gar nicht gerecht. Seine Lehren vom Willen zur Macht, von der ewigen Wiederkehr usw. erschienen mir unbewiesen und unbeweisbar, seine antisoziale Richtung widersprach schroff meinen ethischen Überzeugungen und Idealen, seine Maßlosigkeiten stießen mich ab. Mit der Idee einer Höherentwicklung des Menschen war ich sehr einverstanden;

sie ergab sich mir aus meinen darwinistischen und eugenischen Ansichten. Indessen erstrebte ich einen wesentlich anderen Übermenschentypus als Nietzsche, einen Typus, dessen wesentlichste Eigenschaften Vernunft und Liebe sind.

Einige Bonner Professoren hatten mir den Gedanken an die Hochschullehrerlaufbahn nahegebracht, der mir in den ersten Studienjahren fernlag. Der Beruf schien mir sehr verlockend, und ich war schon fast entschlossen, den Versuch zu wagen, bis der Tod meiner Mutter im Januar 1904, der unsere Familie und mich aufs schwerste traf, mich wieder recht schwankend machte. Schließlich entschied ich mich doch für die Habilitation; jedoch meldete ich mich im Sommer 1904 zum Staatsexamen für das höhere Lehramt, um gegebenenfalls von der Universität zur höheren Schule übergehen zu können. Im November bestand ich die mündliche Prüfung in Philosophie, Physik und Mathematik.

Dann begann ich mit der Ausarbeitung meiner Habilitationsschrift: „Philosophische Voraussetzungen der exakten Naturwissenschaften". Dies Buch versucht, den kritischen Realismus als Grundlage von Physik und Chemie zu rechtfertigen und die großen atomistischen und kinetischen Hypothesen gegen die Angriffe von Mach, Ostwald u. a. zu verteidigen. Die Arbeit lag mir sehr und machte schnelle Fortschritte. Nebenher war ich als Assistent im Seminar und als Hauslehrer tätig; auch begann ich, Griechisch zu lernen.

Zu Anfang des Frühjahrs 1905 erkrankte ich, und ich war gezwungen, meine Arbeiten für ungefähr 15 Monate ganz einzustellen. Dann konnte ich meine Habilitationsschrift fortführen und bald auch andere Tätigkeiten wieder aufnehmen. Im Januar 1907 wurde ich Privatdozent für Philosophie an der Universität Bonn.

Im gleichen Jahre vollendete ich ein kleineres Buch über: „Die Grundfrage der Ethik", in dem ich von der Gewissensethik aus und unter Kritik Kantscher Lehren das Prinzip der größten allgemeinen Glückseligkeitsförderung zu begründen und zu verteidigen unternahm. Ferner beschäftigte ich mich damals mit der Leib-Seelefrage, in der ich immer ein Zentralproblem der Metaphysik erblickte. Ich verteidigte in einer 1907 erschienenen Arbeit den Parallelismus gegen Einwände von H. Driesch, legte aber andererseits noch im gleichen Jahre in einer weiteren Abhandlung dar, daß das Gesetz von der Erhaltung der Energie die Wechsel-

wirkungslehre keineswegs ausschließe. Im folgenden Jahre zeigte ich durch neue mathematisch-mechanische Betrachtungen, daß die Einwirkung der Seele auf den Körper mit dem Energieerhaltungsgesetz vereinbar ist. Diese Einsicht beseitigte einen wichtigen Einwand gegen die Wechselwirkungslehre, während andererseits Bedenken gegen parallelistische Hypothesen bei mir langsam stärker wurden. Zugleich wurden mir die Schwächen der darwinistischen Selektionslehre und die Mangelhaftigkeit der Begründung des biologischen Mechanismus mehr und mehr deutlich, und so stieg zugleich mit der Wechselwirkungslehre der eng mit ihm zusammengehörige Vitalismus allmählich in meiner Wertschätzung.

Meine ethischen Gedankengänge ließen die Lösung gewisser gefühlspsychologischer Fragen dringend erwünscht erscheinen. Sind alle Gefühle lust- oder unlustvoll? Gibt es eine oder mehrere Lust- bzw. Unlustqualitäten? Diese und andere Probleme der Gefühlspsychologie beschäftigten mich seit meiner Habilitation für mehrere Jahre. Zeitweise beabsichtigte ich, eine Gefühlspsychologie zu verfassen; Teile des Werkes wurden niedergeschrieben. Doch erkannte ich bald, daß ich mit dem so schwierigen, weiten und strittigen Gebiet nicht in befriedigender Weise fertig wurde. Lange Bemühungen um die Vervollkommnung der Ausdrucksmethode als Hilfsmittel der Gefühlsforschung, die z. T. schon in die Zeit meines Aufenthaltes in Münster i. W. fielen, führten nur zu mangelhaften Ergebnissen, von denen nichts veröffentlicht wurde. Bei diesen Versuchen war ich allerdings auch auf äußerst bescheidene technische Mittel angewiesen.

Bessere Erfolge hatte ich mit einigen Versuchen über die Sensibilität innerer Organe, zu denen mich die Betrachtung der James-Langeschen sensualistischen Gefühlstheorie veranlaßte. In der Speiseröhre z. B. ergaben sich bei Druck-, Wärme-, Kälte- und elektrischer Reizung entsprechende Empfindungen, die auch ganz leidlich lokalisiert werden konnten.

Zur Jahrhundertfeier von Darwins Geburtstag hielt ich 1909 in Bonn einen bald nachher in erweiterter Form veröffentlichten Vortrag, der darlegte, daß aus dem Darwinismus keineswegs die Forderung abgeleitet werden kann, daß auch in der menschlichen Gesellschaft brutaler, rücksichtsloser Daseinskampf herrschen solle; vielmehr lassen sich auf darwinistischem Standpunkte sehr wohl die Normen einer sozialen Ethik rechtfertigen. Wie der Vortrag,

so vertraten auch spätere Artikel (1911, 1918) das Ideal einer auf die Maxime der Menschenliebe gegründeten Eugenik.

Ungefähr gleichzeitig mit dem Darwinvortrag verfaßte ich die 1910 erschienenen „Theoretische(n) Beiträge zum Darwinismus", in denen u. a. ein „Ausnutzungsprinzip" zur Erklärung gewisser Anpassungen formuliert und auf die Vereinbarkeit von Selektionismus und Vitalismus hingewiesen wurde.

Meine letzte in Bonn abgeschlossene Arbeit war eine kleine Experimentaluntersuchung über die Faktoren, welche die Auffassung umkehrbarer Zeichnungen bestimmen. Es kommt nicht nur, wie behauptet worden war, auf Blickrichtung und Augenbewegungen an. Auch die Aufmerksamkeitsrichtung, die Bereitschaft entsprechender Vorstellungen bzw. Gedächtnisspuren und der Wille, die Zeichnung in bestimmter Weise zu sehen, sind von Einfluß.

Zum 1. Oktober 1909 wurde ich als ord. Professor an die Universität Münster i. W. berufen, wo ich Nachfolger Meumanns werden sollte. Mit Freuden folgte ich dem Rufe, obwohl ich schweren Herzens von Bonn Abschied nahm. Erleichtert wurde mir der Fortgang dadurch, daß Erdmann, mein hochverehrter Lehrer, dem ich so außerordentlich viel verdanke, gleichzeitig von Bonn schied, um an die Berliner Universität überzusiedeln.

Die Aufnahme der Arbeit in Münster wurde zunächst durch eine Erkrankung gestört. Dann lebte ich mich bald in die neuen Berufspflichten ein. Ein in Bonn in Angriff genommenes Buch: „Gehirn und Seele" wurde 1911 vollendet. In ihm stellte ich zunächst dar, was man über Bau und Funktionen des Gehirns weiß und vermutet, soweit es für die Interpretation des Verhältnisses von Leib und Seele von Bedeutung ist. Besonderer Betrachtung wurden dann die physiologischen Erklärungen psychischer Erscheinungen unterzogen. Die physiologische Gedächtnishypothese, welche die Gedächtniserscheinungen durch Annahme materieller Erregungsnachwirkungen (Residuen und Assoziationen) im Gehirn erklärt, erwies sich mir bei genauerer Prüfung als durchaus unzulänglich. Der letzte Teil des Buches behandelt das Leib-Seeleproblem. Der Materialismus ist unhaltbar; aber auch der Parallelismus gibt in seinen verschiedenen Formen zu mancherlei Bedenken und Einwänden Anlaß. Am besten bewährt sich eine Wechselwirkungslehre, die annimmt, daß die physischen Vorgänge das Gehirn in kontinuierlichem Verlaufe durchziehen, dabei aber

neben physischen psychische Wirkungen hervorrufen, die ihrerseits den physischen Verlauf leitend beeinflussen. Führt man auf solche Beeinflussung und Führung durch seelische Faktoren die Besonderheit der Lebensvorgänge gegenüber dem Geschehen in der toten Natur zurück, so gelangt man zu einem Psychovitalismus, der sich als eine Erweiterung unserer Wechselwirkungshypothese darstellt.

Das Buch über „Gehirn und Seele" bot nur einen Ausblick auf den Psychovitalismus. Etwas eingehender wurde dieser entwickelt und als zulässige Hypothese verteidigt in einem Vortrage über „Leben und Beseelung", den ich auf der Versammlung deutscher Naturforscher und Ärzte in Münster im Jahre 1912 hielt.

In meiner Lehrtätigkeit in Münster sah ich mich veranlaßt, auch das Gebiet der Pädagogik zu berücksichtigen. Pädagogische Probleme waren in meinem Vaterhause viel besprochen worden, und ich war zu der Ansicht gekommen, daß die soziale Frage zu einem wesentlichen Teil eine Erziehungsfrage ist. Die lebhaften pädagogischen Interessen, die ich bei meinen Studenten fand, waren mir ein willkommener Anreiz, Erziehungsprobleme von psychologischen, ethischen und sozialen Gesichtspunkten aus zu behandeln, und zwar hauptsächlich in Seminarübungen. Meine Schüler nahmen gerne pädagogische Dissertationen in Angriff, die ich in einer Sammlung von „Philosophische(n) und pädagogische(n) Arbeiten" in Langensalza herausgab. Insbesondere wollte ich das Helfersystem in einer Reihe von Arbeiten in seinen historischen Ausgestaltungen erforschen lassen. Ich sehe in der zweckentsprechend geleiteten Helfertätigkeit der Schüler ein Mittel zur Gewöhnung an altruistisch-soziales Handeln, wie ich in einer kleinen Schrift über „Erziehung zur Menschenliebe und Helfersystem" darlegte, die 1914 in der eben genannten Sammlung erschien. Nur einige der geplanten Dissertationen über das Helfersystem sind fertig geworden, da bald Krieg und Tod meinen Doktoranden die Feder aus der Hand nahmen und dann auch meine Übersiedelung nach München meine pädagogische Lehrtätigkeit beendete; da dort ein pädagogischer Lehrstuhl bestand, beschränkte ich mich in meinen Vorlesungen und Übungen auf das Gebiet der Philosophie.

Seit 1911 war ich mit der Abfassung einer „Naturphilosophie" beschäftigt, die 1914 als ein Band des Sammelwerkes: „Kultur der Gegenwart" unter Redaktion von C. Stumpf erschien. Die

Einleitung des Werkes enthält eine Skizze der Geschichte der Naturphilosophie, eine Bestimmung des Begriffes Natur und Darlegungen über das Verhältnis von Naturwissenschaft und Naturphilosophie und über deren Aufgaben. Die Naturphilosophie hat die für die Welt- und Lebensauffassung wichtigsten naturwissenschaftlichen Erkenntnisse in sachlicher Ordnung zu einem Bilde der Gesamtnatur zu verarbeiten; dies Bild ist durch vorläufige Hypothesen zu vervollständigen und durch erkenntnistheoretische Untersuchungen zu fundieren. Der erste Hauptteil des Buches bietet dementsprechend eine zur Fundierung des Naturbildes bestimmte eingehende Naturerkenntnistheorie im Sinne des kritischen Realismus, der unter Kritik des erkenntnistheoretischen Idealismus und Phänomenalismus des Positivismus, Konventionalismus und Kantianismus entwickelt wird. Auf dem von der Erkenntnistheorie geschaffenen Grunde zeichnet dann der zweite Hauptteil des Werkes ein Gesamtbild der Natur und zwar in vier Abschnitten, welche die Struktur und Bausteine der gewöhnlichen Körper, problematische körperliche Realitäten im „leeren" Raume, das Geschehen an den unbelebten Körpern sowie die lebenden Körper und das Lebensgeschehen behandeln. Die Darstellung kommt an vielen Stellen nicht zu bestimmten Ergebnissen, sondern muß sich beim gegenwärtigen Stand der Forschung oft mit dem Ausblick auf Möglichkeiten begnügen. Vieles spricht für den Aufbau der gewöhnlichen Materie aus elektrischen Teilchen, manches für die auf Grund einer Kritik der Ätherhypothese entwickelte Annahme, daß die Felder um elektrische Ladungen und das im Lichtstrahl dahineilende Etwas von stofflicher Natur sind. Die kinetische Naturauffassung, die alles Naturgeschehen als Bewegungsgeschehen deutet, erscheint nicht unwahrscheinlich, soweit die unbelebte Natur in Betracht kommt. In den lebenden Körpern greifen vielleicht seelische Faktoren leitend und die organische Zweckmäßigkeit begründend in das materielle Bewegungsgeschehen ein. Die psychovitalistische Hypothese wird im letzten Abschnitt aus einer Betrachtung der charakteristischen Merkmale der Lebewesen und der zweckmäßige Ergebnisse hervorbringenden „Probiermethode" beim seelisch bedingten Handeln abgeleitet.

Kurz nach der „Naturphilosophie" erschien das Buch: „Weltgebäude, Weltgesetze, Weltentwicklung" (1915), das beträchtliche Teile des ursprünglichen Manuskriptes der „Naturphilosophie", die aus diesem Werk mit Rücksicht auf den vorgesehenen Umfang

herausgenommen werden mußten, zusammenfaßt und durch entsprechende Ergänzungen abrundet. Das neue Buch beginnt mit einem ganz kurzen Abriß der Naturerkenntnistheorie. Die dann folgende Darstellung des Weltgebäudes geht aus von der Frage, ob dieses räumlich unendlich oder endlich sei, ein Problem, das trotz aller naturwissenschaftlichen und philosophisch-apriorischen Argumentationen ungelöst bleiben muß. Hierauf werden Anordnung und Bausteine der Fixsternwelt und des Sonnensystems, der Bau der Erde, die Mikrostrukturlehren (Molekular-, Atom- und Elektronentheorie), die elektrische Theorie der Materie, die Frage nach Realitäten im „leeren" Raum (Äther, Feldstoffe) und die elektrisch-kinetische Naturauffassung behandelt. Der Abschnitt: „Weltgesetze" entwickelt und bespricht die Prinzipien der Galilei-Newtonschen Bewegungslehre, die Einsteinsche Relativitätslehre (vornehmlich in ihrer älteren Form), deren Ausgestaltung zur Lehre von der vierdimensionalen „absoluten Welt" durch Minkowski, die Prinzipien von der Erhaltung der Materie und der Energie und das Carnot-Clausiussche Prinzip. Mit der Darstellung verbindet sich kritische Betrachtung, die z. B. zur Ablehnung der energetischen Naturauffassung Ostwalds führt. In dem Abschnitt: „Weltentwicklung" wird der Gesamtverlauf des energetischen Geschehens und der Entwicklungsgang der körperlichen Substanzen, des Fixsternsystems und unseres Sonnensystems behandelt. Daß der Lauf des Naturgeschehens eine bestimmte Richtung habe, daß die Körperwelt im großen und ganzen einem Ziel sich immer mehr nähere, scheint aus einer Reihe naturwissenschaftlicher Erfahrungen und Erwägungen hervorzugehen. Doch ist es nicht unmöglich, daß eine solche Richtung nur für Teilgebiete des Universums während einer gewissen, für uns Menschen allerdings ungeheuer langen Zeit besteht, daß aber das Gesamtgeschehen der Körperwelt nicht einem bestimmten Ziele zustrebt.

Nach der Fertigstellung der Manuskripte der beiden zuletzt genannten Bücher wandte ich mich wieder psychologischen Untersuchungen zu. Mit meinem gefühlspsychologischen Arbeitsgebiet hingen die Beobachtungen zusammen, die ich in dem Artikel: „Über Schmerzqualitäten" 1915 veröffentlichte. Ich unterschied außer dem dumpfen und dem hellen Schmerz noch andere qualitative Schmerznuancen, die an bestimmten Körperstellen (im Gehörgang, am sensiblen Dentin) auftreten.

1916 erschien ein Aufsatz: „Gefühlsbegriff und Lust-Unlustelemente", der zu dem Ergebnis gelangt, daß Lust und Unlust von allem, was man sonst noch Gefühl nennt, wesentlich verschieden sind. Lust und Unlust sind Elemente des Bewußtseins, und zwar durch andere Bewußtseinstatsachen fundierte Elemente, die sich von allen anderen Bewußtseinselementen unterscheiden durch die Eigenart ihrer Qualität, ihre Nichtgleichgültigkeit, und damit durch ihre einzigartige Funktion im Willensleben und durch ihre Beziehungen zum Gedeihen des physisch-psychischen Organismus, durch ihre biologische Bedeutung. Die übrigen Gefühle, die man vielleicht im Gegensatz zu den „algedonischen" oder Lust-Unlustelementen allein Gefühle nennen sollte, sind komplexe, als Zustände des Subjektes sich darbietende Bewußtseinstatsachen, bestehend aus verschmolzenen Empfindungen, algedonischen Elementen, intellektuellen Bestandteilen, evt. auch Willensregungen, und aus Besonderheiten des Bewußtseinsverlaufs, wobei diese oder jene der genannten Komponenten vorherrschen oder fehlen kann.

In „Gehirn und Seele" hatte ich die physiologische Gedächtnishypothese eingehend kritisiert und eine psychistische Gedächtnishypothese empfohlen. Diese ist im Prinzip sehr einfach: Es wird angenommen, daß die Gedächtnisspuren oder Residuen die unbewußt (unwahrnehmbar) gewordenen und im (seelischen) Unbewußten fortbestehenden Bewußtseinstatsachen sind, und daß die Assoziationen zwischen Residuen die im Unbewußten fortbestehenden Verbindungen zwischen den ehemaligen Bewußtseinstatsachen darstellen. Wenn aber die Gedächtnisresiduen und -assoziationen in der Seele und nicht im Gehirn zu suchen sind, wie kommt es dann, daß Hirnschädigungen Gedächtnisstörungen mit sich bringen können? Zu dieser Frage führte ich in einem 1916 erschienenen Aufsatz „Über physiologische und psychistische Gedächtnishypothesen" aus, daß die psychistische Gedächtnishypothese zur Erklärung jener physisch bedingten Gedächtnisstörungen annehmen muß, daß die Reproduktion von Residuen, die Rückkehr von Seeleninhalten aus dem unbewußten Gedächtnisbesitz in das Bewußtsein, ein Mitspielen von Gehirnprozessen erfordert. Der Ausbau dieser Ansicht führte mich wieder zu jener Form der Wechselwirkungslehre, nach der die seelischen Vorgänge die physischen, die sie in enger kausaler Verbindung begleiten, leitend beeinflussen. Erweitert man die Wechselwirkungslehre zum Psychovitalismus, so kommt man dazu, dem Seelischen eine Führerrolle im ganzen Bereiche des Lebens

zuzusprechen, welche den Unterschied des Lebenden vom Toten, Zweckmäßigkeitserscheinungen usw. bedingt.

Ein weiterer Aufsatz, der auch 1916 erschien, war speziell „Zur Kritik des parallelistisch-spiritualistischen Monismus" bestimmt. Diese besonders eindrucksvolle, von Fechner, Paulsen, Höffding, Ebbinghaus, Heymans, Strong, Eisler u. a. vertretene Form des Parallelismus beruht auf der Annahme, daß das „innere Sein", das An-sich des Gehirns oder gewisser Gehirnerscheinungen mit unserem Bewußtsein identisch sei. Nun läßt sich zeigen, daß das An-sich des Gehirns oder gewisser Hirnphänomene oder -vorgänge bestimmte formale, z. B. zahlenmäßige Merkmale aufweisen muß. Das Bewußtsein und seine Bestandteile weisen aber diese Merkmale nicht auf, können also auch mit dem An-sich des Gehirns oder gewisser Hirnphänomene nicht identisch sein.

Indirekt kommt diese Kritik einer besonders bedeutsamen Form des Parallelismus der Wechselwirkungslehre und dem Psychovitalismus zugute. Diesen habe ich weiter auszubauen versucht in einem 1916 in Münster verfaßten, 1917 erschienenen kleinen Buche über „Die fremddienliche Zweckmäßigkeit der Pflanzengallen und die Hypothese eines überindividuellen Seelischen". Fremddienlich nenne ich eine Art von Zweckmäßigkeit, die nicht dem sie aufweisenden Organismus oder seinen Nachkommen oder doch seinen Artgenossen zustatten kommt, sondern einem fremden Organismus, für den sie eingerichtet und bestimmt scheint. In ganz ausgeprägter Weise tritt uns diese fremddienliche Zweckmäßigkeit bei vielen Pflanzengallen entgegen. Viele Pflanzen tragen Gallen, die nicht für sie selbst zweckmäßig sind, wohl aber für die Parasiten, welche diese Gallen durch irgendwelche Reize hervorlocken; dabei schädigen diese Parasiten manchmal empfindlich die Pflanzen, die ihnen in den Gallen zweckmäßige Behausung, Nahrung und Schutz darbieten. Das Zustandekommen dieser fremddienlichen Zweckmäßigkeit der Pflanzengallen kann nun durch die landläufigen biologischen Zweckmäßigkeitshypothesen (Selektionslehre, Lamarckismus) nicht erklärt werden; auch das Ausnutzungsprinzip und der Psychovitalismus versagen in den bisher aufgestellten Formen. Erst wenn dieser durch die Annahme von überindividuellem Seelischen ausgebaut wird, das über die Einzelorganismen hinausgehend dieselben verbindet, zugleich aber auch in sie als zweckmäßig leitender Lebensfaktor hineinragt und -wirkt, findet die fremddienliche Gallenzweckmäßigkeit ihre Er-

klärung; daß die Pflanze „altruistisch" für den Parasiten sorgt, wird verständlich, wenn sie mit ihm durch ein überindividuelles Seelisches in psychischem Zusammenhange steht.

Im Herbst 1916 folgte ich einem Rufe an die Universität München, wo ich Nachfolger Külpes wurde. Seither verfaßte ich eine Reihe von kleineren Aufsätzen über verschiedenartige Gegenstände, die zumeist im unten folgenden Schriftenverzeichnis angeführt sind. Im übrigen arbeitete ich seit 1917 an einem größeren Werke: „Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften. Untersuchungen zur Theorie und Einteilung der Realwissenschaften." Da das Buch im Manuskript abgeschlossen ist und hoffentlich bald erscheinen kann, dünkt es mir nicht unangebracht, hier darauf einzugehen.

Das unmittelbare Ziel der Untersuchung ist die Einteilung der Realwissenschaften, und zwar die adäquate, dem Ganzen dieser Wissenschaften angemessene Einteilung. Soll dies Ziel erreicht werden, so ist das ganze Wesen der Wissenschaften nach allen Seiten hin vergleichend zu betrachten. So hat das Buch sozusagen eine vergleichende Anatomie der Wissenschaften, insbesondere der Realwissenschaften, anzustreben; in dieser Aufgabe liegt die eigentliche Absicht, während das Einteilungsproblem mehr das äußere, unmittelbare Ziel abgibt.

Die Betrachtung des Wesens der Wissenschaft und die Durchstreifung der Teilgebiete der Wissenschaftslehre ergibt, daß für das Ganze einer Wissenschaft drei Hauptmomente bestimmend sind: die Erkenntnisgegenstände, die Methoden und die Erkenntnisgrundlagen. Dabei hängen die Methoden und Grundlagen von den Gegenständen ab. Die adäquate Einteilung der Wissenschaften muß sich nach ihren Erkenntnisgegenständen, Methoden und Grundlagen richten.

Zunächst wird nun die Sonderung von Ideal- und Realwissenschaften geprüft und dargetan, daß sie in der Tat den Forschungsgegenständen wie den Methoden und den Erkenntnisgrundlagen gerecht wird und somit adäquaten Charakter trägt.

Bei den Realwissenschaften sind dann wieder diese drei Hauptmomente zu betrachten. Die einschneidendste Einteilung der Realgegenstände ist die in körperliche und geistige. Ihr entspricht die Einteilung der Realwissenschaften in Natur- und Geisteswissenschaften. Die Geisteswissenschaften lassen sich weiter einteilen in Psychologie und Kulturwissenschaften. Die grundlegenden und

Hauptmethoden der Realwissenschaften sind die der Sinneswahrnehmung, durch die wir Körperliches, und die der Selbstwahrnehmung und der physischen Zeichen für Psychisches, durch die wir Seelisches (Geistiges) erfassen. Die grundlegenden und Hauptmethoden entsprechen also den Gegenständen; Einteilung der Realwissenschaften nach diesen Methoden führt somit auf die gegenständliche Einteilung in Natur- und Geisteswissenschaften zurück. Ein Gleiches gilt für die Einteilung nach Erkenntnisgrundlagen, die eingehend untersucht werden. Demnach entspricht die Sonderung der Realwissenschaften in Geistes- und Naturwissenschaften dem ganzen Wesen der Realwissenschaften, allen ihren Hauptmomenten. Andere Einteilungen (von Windelband, Rickert u. a.), die ausführlich behandelt und geprüft werden, werden dem Ganzen der Wissenschaften nicht in gleichem Maße gerecht.

Zusammenfassendes über Grundanschauungen.

Im Vorhergehenden wurde zwar der Inhalt meiner Schriften zumeist angedeutet oder skizziert. Doch treten die Grundanschauungen, auf denen die Ausführungen der einzelnen Bücher und Aufsätze beruhen, dabei nicht genügend zutage. Darum mögen diese Grundanschauungen nunmehr eine kurze, zusammenfassende Darstellung finden. Doch möchte ich mich dabei auf Ansichten beschränken, die in den fertiggestellten Schriften schon zum Ausdruck gelangt sind. Meine einzelwissenschaftlich-psychologischen Anschauungen lasse ich hier ganz aus dem Spiele.

Die Philosophie hat die Aufgabe, eine wissenschaftliche Welt- und Lebensanschauung zu erarbeiten. Diese Aufgabe ist so groß, und die Lösungsversuche sind so strittig, daß sich von vornherein die Frage aufdrängt, ob unser Erkennen ihr gewachsen ist. Mit dieser Frage betreten wir den Boden der Erkenntnis- oder Wissenschaftslehre. Sie untersucht das Erkennen unter dem Gesichtspunkt, der für dasselbe der wesentlichste ist, unter dem Gesichtspunkt der Wahrheit.

Damit gelangen wir zur Fundamentalfrage der Wissenschaftslehre, zur Frage: Was ist Wahrheit? Die Beantwortung dieser Frage hat die Wahrheitstheorie zu geben.

Nach ihrer Lösung hat die Erkenntnis- oder Wissenschaftslehre ihre Hauptfrage in Angriff zu nehmen, welche lautet: Was sichert die Wahrheit einer Erkenntnis? Wie wird Wahrheit festgestellt?

Wahrheit wird vielfach durch gewisse Denkprozesse, nämlich durch schließendes Beweisen, festgestellt. Die Untersuchung der Schlüsse und Beweise unter dem Gesichtspunkt der Wahrheit bildet die Hauptaufgabe der Logik.

Schlüsse setzen Erkenntnisse voraus, aus denen geschlossen wird. Das Schließen und schließende Beweisen fordert daher letzte, nicht

mehr durch schließendes Beweisen weiter zurückführbare Erkenntnisgrundlagen. Ihre Untersuchung unter dem Gesichtspunkt der Wahrheit ist die Hauptaufgabe der Erkenntnistheorie im engeren Sinne.

Alle anderen Aufgaben, die man der Erkenntnis- oder Wissenschaftslehre zuweisen darf, gruppieren sich als Nebenprobleme um diese Hauptaufgaben.

Beginnen wir mit der Fundamentalaufgabe, der Frage: Was ist Wahrheit?, also mit der Wahrheitstheorie. Wahrheit oder Falschheit ist eine Eigentümlichkeit, die ursprünglich nur Urteilen zukommt. Und zwar kommt es bei der Frage nach der Wahrheit nicht auf die psychische Verwirklichung des Urteils an, sondern nur auf eine abstrakte Seite an ihm. Wir nennen die abstrakte Seite des Urteils, die wahr oder falsch sein kann, den logischen Urteilsgehalt. Da die ganze Wissenschaftslehre das Erkennen unter dem Gesichtspunkte der Wahrheit betrachtet, kommt es überall auf die logischen Gehalte der Erkenntnisse, die logischen Urteilsgehalte, an. In diesem Sinne waren die neueren Logiker durchaus im Recht, die das Urteil in das Zentrum ihrer Untersuchungen rückten, obwohl die besondere Hauptaufgabe der Logik in der Untersuchung des schließenden Begründens und Beweisens liegt.

Im vorwissenschaftlichen Denken verstehen wir unter Wahrheit die Übereinstimmung eines Urteils mit dem beurteilten Wirklichen. Dieser Wahrheitsbegriff muß erweitert werden, da wir in der Wissenschaft nicht nur über wirkliche, sondern auch über unwirkliche Gegenstände (z. B. imaginäre Zahlen) urteilen. Allgemein verstehen wir unter Wahrheit die Übereinstimmung des logischen Urteilsgehaltes mit dem beurteilten Gegenstande, genauer die Übereinstimmung des Prädikatssinnes mit einer Bestimmtheit des Subjektsgegenstandes. Andere (Lockesche, neukantische, pragmatistische) Wahrheitsauffassungen halten der Kritik nicht stand.

Die ganze Erkenntnistheorie und Logik sind konsequent unter dem Gesichtspunkte des Wahrheitsbegriffes zu entwickeln. Wir beginnen hier mit der Logik, weil uns die Erkenntnistheorie zu weiteren Problemen überleiten soll.

Bei vielen logischen Urteilsgehalten ist die Wahrheit, die Übereinstimmung mit dem Gegenstande, durch schließendes Beweisen festzustellen, wobei allerdings immer schon Urteile vorausgesetzt werden. Mit dem schließenden Beweisen hat es die Logik zu tun. Die schließenden Beweise sind aus Schlüssen gebildet und in einfachen Fällen mit Schlüssen identisch. Darum ist die Hauptaufgabe der Logik die Untersuchung der Schlüsse. Schlüsse sind aus Urteilen zusammengesetzt, und sie repräsentieren selbst (komplexe, nämlich hypothetische) Urteile, da sie ja wahr oder falsch (richtig oder unrichtig) sein können. Demnach setzt die Schlußlehre die Urteilslehre voraus. Da die Urteile selbst zusammengesetzte Gebilde sind, wird man auch ihre Bestandteile, die „Begriffe“ betrachten müssen, aber stets im Hinblick auf die Urteile, da ja Begriffe als solche noch nicht dem Gesichtspunkte der Wahrheit unterstehen. Die Logik hat also mit der Urteilslehre zu beginnen, der die Lehre von

den Urteilsbausteinen einzuordnen ist. Dann kommt die Schlußlehre und darauf die Lehre vom Beweisen und Begründen. Bei den anderen Aufgaben, die man der Logik noch zuzuweisen pflegt, handelt es sich um mehr oder weniger wichtige Nebenprobleme.

Das eigentliche Kernstück der Logik bildet nach dem Dargelegten (nachdem die Wahrheitstheorie als gemeinsames Fundament von Logik und Erkenntnistheorie vorweg behandelt worden ist) die Schlußlehre. Sie ist zunächst einzuteilen in die Lehre vom deduktiven und die vom induktiven Schließen; diesem ist das analogische Schließen zuzurechnen. Nicht alle Deduktionsschlüsse gehen von Allgemeinem auf Besonderes; solche Schlüsse können auch von Allgemeinem auf Ebenso-Allgemeines oder von Singulärem auf Singuläres gehen. Andererseits können analogische (und also im weiteren Sinne induktive) Schlüsse wie von Besonderem auf Besonderes so auch von Besonderem auf Allgemeines, von Allgemeinem auf Besonderes und von Allgemeinem auf Allgemeines führen. Charakteristisch für alle induktiven (einschließlich der analogischen) Schlüsse ist, daß sie Erweiterungsschlüsse sind, während dies von den deduktiven Schlüssen nicht gilt. Dies beruht darauf, daß alle induktiven Schlüsse eine Regel- oder Gesetzmäßigkeit (stillschweigend) voraussetzen, was die Erkenntniserweiterung ermöglicht, während die Deduktionsschlüsse keine solche Voraussetzung brauchen.

Da jeder Schluß oder schließende Beweis Urteile braucht, aus denen geschlossen wird, muß es letzte, grundlegende Urteile geben, die ohne schließenden Beweis anzuerkennen sind, wenn nicht alles schließende Beweisen in der Luft hängen soll. Mit diesen letzten Erkenntnisgrundlagen hat es die Erkenntnistheorie in eigentlichem Sinne zu tun. Es gibt vier Arten von grundlegenden Urteilen. An erster Stelle seien die reinen Wahrnehmungsurteile genannt. Sie handeln nur von gegenwärtigen Bewußtseinsinhalten des Urteilenden. So kann ich z. B. urteilen, daß eine Weißempfindung, die ich gegenwärtig habe, sehr hell ist. Dies Urteil ist unmittelbar evident, da ich ja direkt erschauen kann, daß der Prädikatssinn: „sehr hell“ mit einer Bestimmtheit des Subjektsgegenstandes: „die mir gegenwärtige Weißempfindung“ übereinstimmt.

Eine zweite Klasse von letzten Urteilen bilden die analytischen Urteile, die ebenfalls, wie leicht ersichtlich, unmittelbar evident sind.

An dritter Stelle wären die Urteile über Relationen von Sosein, das vom Denken erfaßt ist, zu nennen. Hierher gehören Urteile wie: Rot und Grün sind verschieden, oder: Zwei Gegenstände, die einem dritten gleich sind, sind auch untereinander gleich.

Wie die Urteile der zweiten und dritten Klasse, so sind auch die der vierten apriorisch, d. h. nicht durch Erfahrung sicher zu stellen; sie sind aber nicht evident, nicht denknotwendig. Hierher gehört die letzte, unbeweisbare Annahme, die in unserem Vertrauen zur Erinnerung liegt, und die uns die Erkenntnis von Vergangenem ermöglicht. Hierher gehört ferner die Voraussetzung der Regelmäßigkeit des Wirklichen, die, auf dieses oder jenes Gebiet angewandt, das induktive und analogische Schließen, das Vorauswissen der Zukunft sowie die Erkenntnis der bewußtseinstranszendenten Außenwelt und des Seelenlebens der Mit-

geschöpfe ermöglicht. Die Urteile der vierten Klasse kann man als erkenntnisnotwendig bezeichnen, da unser Realerkennen ohne sie im wesentlichen unmöglich sein würde. Eine Präzisierung der Regelmäßigkeitsvoraussetzung ist die Voraussetzung der Gesetzmäßigkeit des Wirklichen; eine Spezialisierung dieser Gesetzmäßigkeitsvoraussetzung ist das Kausalprinzip. (Da Gesetzmäßigkeitsvoraussetzung und Kausalprinzip nicht denknotwendig sind, wäre der Indeterminismus an sich wohl möglich. Doch spricht unseres Erachtens viel mehr gegen als für ihn.)

Auf den grundlegenden Urteilen von Klasse II und III beruhen Idealwissenschaften, wie die Mathematik, die darum apriorisch sind. Die Realwissenschaften verwenden grundlegende Urteile aller vier Klassen. Die Verwertung der Wahrnehmungsurteile gibt den Realwissenschaften den Charakter der Erfahrungswissenschaften.

Die Idealwissenschaften behandeln Idealobjekte, d. h Objekte, denen reales Dasein fehlt; das reale Dasein kann durch Abstraktion beseitigt worden sein. Über das vom Denken erfaßte (ev. vom Denken durch Definition hervorgebrachte) Sosein von Idealobjekten (z. B. von rein mathematischen Objekten) sind apriorisch-synthetische Relationsurteile möglich, und diese ermöglichen ihrerseits mathematische Erkenntnis.

Die Realwissenschaften erforschen Realobjekte, Objekte, die wirklich sind, d. h. existieren unabhängig davon, ob sie den Inhalt eines Gedankens bilden. Es gibt nicht nur konkrete, sondern auch abstrakte Realobjekte, wie z. B. das spezifische Gewicht, die Empfindungsintensität, der Geist der Romantik. Solche abstrakten Realobjekte spielen in allen Realwissenschaften, in Natur- und Geisteswissenschaften, und zwar in Psychologie wie Kulturwissenschaften, eine sehr große Rolle.

Vom Gesamtwirklichen kann ich nur gegenwärtige eigene Bewußtseinsinhalte unmittelbar erkennen. Die Voraussetzung, die im Vertrauen zur Erinnerung liegt, macht zunächst die Vergangenheit meines eigenen Bewußtseins meinem Erkennen zugänglich. Die Voraussetzung der Regelmäßigkeit bzw. der Gesetzmäßigkeit des Wirklichen und das Kausalprinzip eröffnen dann dem Erkennen die Zukunft, die bewußtseinstranszendente Außenwelt und das Seelenleben der Mitmenschen, überhaupt das Fremdseelische.

Da mein eigenes Bewußtsein, für sich genommen, keineswegs der Gesetzmäßigkeitsvoraussetzung und dem Kausalprinzip Genüge tut, fordern diese Voraussetzungen die Annahme von bewußtseinstranszendenten Realobjekten, von Objekten-an-sich, insbesondere zunächst von Ursachen meiner Empfindungen außerhalb meines Bewußtseins. Die so geforderte reale Außenwelt-an-sich ist so zu denken, daß Gesetzmäßigkeitsvoraussetzung und Kausalprinzip befriedigt werden. Daraus ergibt sich aber sogleich, daß diese Welt-an-sich nicht schlechthin unerkennbar ist. Verschiedene Empfindungswirkungen setzen z. B. auch verschiedene Ursachen in der Welt-an-sich voraus. Tritt eine Empfindung dreimal nacheinander auf, so wird auch die bewußtseinstranszendente Ursache dreimal nacheinander aufgetreten sein. Da die Empfindungen

in der Zeit existieren, müssen auch ihre Ursachen in der Welt-an-sich in der Zeit existieren. Wir können also mancherlei Relationen, z. B. solche der Verschiedenheit sowie Zahl- und Zeitverhältnisse in der Welt-an-sich erkennen. Dem räumlichen Nebeneinander und Abstand in der Wahrnehmung müssen gewisse Beziehungen in der Welt-an-sich zugrunde liegen; überhaupt muß dem Beziehungsgefüge unseres Erfahrungsraumes ein Beziehungszusammenhang in der Welt-an-sich korrespondieren, so daß wir von außenweltsräumlichen Beziehungen und Eigenschaften im übertragenen Sinne sprechen dürfen.

Die bewußtseinstranszendente Außenwelt ist also nicht schlechthin unerkennbar. Zahlenmäßige, zeitliche und außenweltsräumliche Beziehungen in der Welt-an-sich können erkannt werden. Die Basis für eine naturwissenschaftliche Erkenntnis der Außenwelt ist so sichergestellt; ein gegenüber dem naiven als kritischer zu bezeichnender Realismus ist erkenntnistheoretisch begründet, der dem physikalischen Realismus recht nahe steht.

Die Empfindungsqualitäten dürfen nicht den Außenweltsobjekten, welche die Empfindungen hervorrufen, zugesprochen werden, da die Ursache der Wirkung qualitativ nicht zu gleichen braucht. Doch werden qualitativ verschiedenen Empfindungen, z. B. Rot und Grün, irgendwie verschiedene Außenweltsursachen zugrunde liegen. Die qualitativen Besonderheiten der transzendenten Ursachen, der Objekte-an-sich, bleiben unbekannt; damit kommt unser kritischer Realismus dem Phänomenalismus nahe.

Von den skizzierten Ergebnissen aus ist leicht zu zeigen, daß Ding-, Substanz- und Körperbegriff auch auf Objekte-an-sich übertragen werden können. Hinter der Wahrnehmung eines Eisenstückes z. B. steht ein Objekt-an-sich, das als Außenweltskörper bezeichnet werden kann.

Die Dinge-an-sich, die Außenweltskörper, werden von uns aus ihren Wirkungen erschlossen. Sie stellen also Wirkungsfähigkeiten, Kräfte bzw. Kraftkomplexe dar. Damit ist eine dynamistische Naturauffassung angebahnt (die jedoch nicht zu einer energetischen gestaltet zu werden braucht). Die Bausteine der Materie, die Elektronen usw., sowie die von ihnen ausgehenden Felder erscheinen so als eigentümliche Gefüge von Kräften, die materielle Welt als ein ungeheurer, gesetzmäßig geordneter Kräftekomplex.

Ist die Existenz und Erkennbarkeit von bewußtseinstranszendenten Außenweltskörpern gesichert, so ist die Erkenntnis des Fremdseelischen leicht zu begründen. Hinter den Wahrnehmungen meines Leibes und des Leibes eines Mitmenschen stehen gleichartige Außenweltskörper. Wenn nun mit meinem Leib, seinen Organen und Funktionen ein Seelenleben verbunden ist, so wird auf Grund der Regel- und Gesetzmäßigkeitsvoraussetzung, oder, wie wir auch sagen können, auf Grund eines Analogieschlusses auch zum Leibe des Mitmenschen ein zugehöriges Seelenleben anzunehmen sein. Direkt oder indirekt werden so leibliche Organe (Sinnes-, Nervenorgane), Funktionen (Lachen, Sprechen, Schreiben, Bauen) und Produkte solcher Funktionen (Tränen, Schriftstücke, Bauten) zu phy-

sischen Zeichen für Fremdseelisches. Die Benutzung dieser Zeichen, die „Methode der physischen Zeichen“ ist neben der Selbstwahrnehmung die grundlegende und Hauptmethode der Geisteswissenschaften, der Psychologie wie der Kulturwissenschaften.

Auch die Annahme von unbewußtem Seelischen stützt sich auf die Gesetzmäßigkeitsvoraussetzung und das Kausalprinzip. Diese Annahme ergibt sich am einfachsten aus Gedächtniserscheinungen; durch den Psychovitalismus wird sie sehr weit ausgedehnt.

Unsere erkenntnistheoretischen Darlegungen haben uns mehrfach an die Grenze der Metaphysik geführt. Diese hängt in der Tat mit der Erkenntnistheorie eng zusammen und muß sich auf sie stützen. Metaphysik ist die Wissenschaft, die das Gesamtwirkliche sowie Wirklichkeitskomponenten als Teile des Gesamtwirklichen erforscht. Da das Gesamtwirkliche aus Physischem und Psychischem zusammengesetzt erscheint, dürfte das Leib-Seele-Problem in das Zentrum der Metaphysik hineinführen.

Von den verschiedenen Leib-Seele-Hypothesen scheitern die streng materialistischen daran, daß unmittelbar wahrnehmbaren seelischen Objekten, z. B. Gefühlen, die wesentlichen Merkmale körperlicher Dinge und Vorgänge fehlen. Die verschiedenen parallelistischen Hypothesen werden mehr oder weniger erschwert durch den Umstand, daß die Struktur des uns bekannten, bewußten Seelischen von der des Gehirns und der Gehirnvorgänge sehr verschieden erscheint. Manche Formen der Wechselwirkungslehre werden der innigen Verbindung des Seelischen mit dem Körperlichen nicht gerecht. Am ehesten befriedigt mich eine Form der Wechselwirkungslehre, die mit dem Parallelismus anerkennt, daß alle unsere seelischen Vorgänge mit leiblichen verbunden sind, abweichend vom Parallelismus aber annimmt, daß leibliche Vorgänge seelische hervorrufen und beeinflussen, und daß diese seelischen Vorgänge die körperlichen im Bahnnetz des Gehirns zweckmäßig leiten. Diese Annahme, daß das Seelische Hirnvorgänge führend beeinflußt, ist auch durch speziellere Erwägungen (vgl. das oben über psychistische Gedächtnishypothesen Gesagte) nahegelegt. Sie wird durch das komplizierte Leitungsnetz der Hirnbahnen suggeriert, in welchem sich doch wohl nichtgeführte „blinde“ materielle Prozesse verlaufen und zerstreuen müßten. Sie entspricht der sich schon im täglichen Leben aufdrängenden Auffassung, daß dem Seelischen eine Führerrolle beim Tun und Lassen von Mensch und Tier zukommt. Endlich spricht zu ihren Gunsten, daß seelische Einwirkungen, die einen leitenden, führenden Einfluß auf körperliche Vorgänge ausüben, mit dem Energieerhaltungssatz durchaus vereinbar wären. Übrigens schließen auch die besten Atwaterschen Versuche minimale Störungen des Erhaltungsprinzips in unserem Gehirn nicht aus, und wenn dies Prinzip infolge der Wechselwirkung in unserem Leibe seine strenge Gültigkeit verlieren sollte, so wären bei der Lage der Dinge von vornherein nur äußerst geringe Abweichungen zu erwarten.

Wenn wir das Psychische nicht von der Seite der inneren Wahrnehmung, sondern als im Gehirn wirksamen Faktor betrachten, so er-

scheint es als Kraft oder Kräftekomplex, der die Hirnvorgänge führend beeinflußt. Sehen wir aber auch in den psychischen Realitäten Wirkungsfähigkeiten oder Kräfte, so erweitert sich die oben angedeutete dynamistische Auffassung der materiellen Welt zu einer solchen der Gesamtwirklichkeit. Dieser Pandynamismus besagt freilich zunächst nur, daß seelische wie körperliche Weltbausteine Wirkungsfähigkeiten repräsentieren.

Wenn nun diejenigen Weltbausteine oder Kräfte, die unserer inneren Wahrnehmung zugänglich sind, sich als psychische Realitäten offenbaren, dann wird dadurch der Gedanke nahe gelegt, daß alle Weltbausteine oder Kräfte, auch die unserer inneren Wahrnehmung nicht zugänglichen, welche die Körperwelt bilden, ihrem An-sich-Sein oder „inneren“ Wesen nach von seelischer oder dem Seelischen verwandter Natur sind. Wir kämen so zu einer Art Panpsychismus: Alles Wirkliche ist seinem inneren Wesen nach seelisch oder doch dem Seelischen verwandt; und ferner ergäbe sich, daß das seinem inneren Wesen nach Seelische oder dem Seelischen Ähnliche überall als Kraft sich darstellt, wenn wir es „von außen“, von seiner Wirkung her, erfassen. Diese Formulierung erinnert stark an den psychomonistischen Parallelismus, nach welchem alles Wirkliche seinem inneren Wesen nach seelisch ist, von außen betrachtet aber als körperlich erscheint.

Doch dürfen uns die pandynamistische Betrachtungsweise und die sehr hypothetische panpsychistische Ausdeutung nicht darüber hinwegtäuschen, daß ein Dualismus in unserer Metaphysik bestehen bleibt. Es bleibt der Unterschied der „niederen“ Kräfte, die der körperlichen Außenwelt zugrunde liegen, und der „höheren“, körperliche Vorgänge im Gehirn führenden Kräfte, die sich, soweit sie der Selbstwahrnehmung zugänglich sind, als seelische Realitäten offenbaren.

Nahe liegt nun die Frage, warum diese höheren, führenden Kräfte oder Kraftkomplexe sich uns nicht als Körper oder Komponenten von Körpern darbieten. Darauf wird zunächst zu antworten sein, daß Kraftsysteme nur dann Körper darstellen, wenn die Kräfte in geeigneter Weise räumlich zusammengefügt sind. Aus anziehenden und abstoßenden Zentralkräften kann man sich Körper gebildet denken, nicht aber etwa aus gleichgerichteten, überall in der Kraftrichtung gleich starken Kräften. Damit ist unsere Frage freilich nicht abschließend beantwortet; sie hängt eng mit der Frage zusammen, was den Raumbeziehungen in der Außenwelt zugrunde liegt. Dies Problem bietet vielleicht einmal Anlaß zu weiteren metaphysischen Untersuchungen.

Sehr bemerkenswert erscheint im Zusammenhang mit den skizzierten Gedankengängen die psychovitalistische Hypothese, welche in seelischen Realitäten, die im Organismus mit den physikalischen und chemischen Faktoren zusammenwirken, die eigentlichen Lebensprinzipien erblickt. Der Unterschied des Lebendigen vom Toten beruht nach dem Psychovitalismus darauf, daß in jenem Seelisches weilt und wirkt; wo Leben ist, da ist auch Beseelung. Für die Annahme, daß alle lebende Substanz, etwa alle Zellen und Organe, beseelt seien, lassen sich mancherlei Analogie-, Kontinuitäts- und Entwicklungsbetrachtungen geltend machen.

Das beseelte Großhirn geht in der Ontogenese aus dem befruchteten Ei hervor; sollte also nicht auch dieses beseelt sein? Aus dem Ei aber gehen alle Zellen und Organe des Leibes hervor; ist jenes beseelt, so erscheint es plausibel, daß alle Zellen und Organe beseelt sind. Alle Lebewesen sollen von einfachen Einzelligen abstammen; werden da nicht schon diese und somit wohl alle Lebewesen beseelt sein? Auch Pflanzen haben Sinnesorgane; werden sie also nicht auch Empfindungen, mithin seelische Regungen, haben? Diese und andere Erwägungen sprechen für die Annahme, daß alles Belebte, es sei Tier oder Pflanze, Organ oder Zelle, beseelt ist. Und von hier aus ist nur ein Schritt zu der psychovitalistischen Annahme, daß das Seelische der eigentliche Lebensfaktor im Organismus, im Organ und in der Zelle ist. Das Seelische im Organismus bedingt die Eigenart der Lebensvorgänge, indem es das materielle Geschehen in der lebenden Substanz führend beeinflußt.

In dieser Auffassung werden wir bestärkt durch die Betrachtung der Zweckmäßigkeitserscheinungen. Die Darwinsche Selektionshypothese und der mechanistische Lamarckismus vermögen das biologische Zweckmäßigkeitsproblem nicht restlos zu lösen. In gewissen Fällen, nämlich bei unseren Handlungen, können wir nun direkt beobachten, wie der Organismus zu zweckmäßigen Leistungen kommt. Er verdankt sie hier der Leitung durch seelische Faktoren, wie Verstand, Erfahrung usw. Das legt den Gedanken nahe, daß auch andere Zweckmäßigkeitserscheinungen im Reiche des Lebens dem führenden Einfluß seelischer Faktoren zu verdanken sind. Diese psychovitalistische Zweckmäßigkeitshypothese ist vom Verf. (ähnlich wie von S. Becher und O. Prochnow) neuartig ausgestaltet worden. Durch Analyse des im Reich der Organismen so verbreiteten „Probier-Lern-Verfahrens", also recht primitiver Handlungen, wird gezeigt, wie ganz einfache seelische Faktoren (Wahrnehmung, Lust und Unlust, Gedächtnis) schon zur Produktion von Zweckmäßigkeitserscheinungen führen können. Der Organismus bringt unter der Einwirkung äußerer und innerer Reize, insbesondere unlustvoller Eindrücke und Erregungen, allerhand ziellose Bewegungs-, Absonderungs-, Zellteilungs- und Wachstumsreaktionen hervor. Wenn nun zufällig eine dieser „Probierreaktionen" als förderlich, lustvoll oder unlustbeseitigend verspürt wird, so wird sie vom Organismus, seinen Organen oder Zellen, festgehalten, gesteigert und gegebenenfalls bei Wiederkehr des Reizes oder der Situation kraft des Gedächtnisses reproduziert. So lernen die Organismen, Organe und Zellen dank ihren einfachen seelischen Fähigkeiten förderliche, zweckmäßige Bewegungs- und Absonderungsreaktionen, Zellteilungs- und Wachstumsprozesse, indem sie aus einer Fülle zielloser Reaktionen die nützlichen festhalten, die nutzlosen und schädlichen fallen lassen. So findet unter der Leitung des Seelischen eine Auswahl des Zweckmäßigen unter den Bewegungs-, Absonderungs-, Wachstumsvorgängen usw. im Organismus statt.

Allerdings vermag auch diese Form der psychovitalistischen Hypothese das biologische Teleologieproblem nicht völlig zu lösen. Wie der Darwinsche Selektionismus und der Lamarckismus, so versagt auch sie angesichts der „fremddienlichen" Zweckmäßigkeit, die uns in aus-

geprägter Gestalt bei manchen Pflanzengallen begegnet. Wie soll ein Organismus, eine gallentragende Pflanze, dazu kommen, etwas zu produzieren, was nicht für sie selbst, sondern für einen ganz fremden Organismus, den die Gallen hervorlockenden Parasiten, zweckmäßig ist? Warum baut die Pflanze dem Parasiten in der Galle ein zweckmäßig eingerichtetes, Nahrung und Schutz bietendes Haus? Um diesen „Altruismus" der Gallenpflanze verständlich zu machen, muß der Psychovitalismus annehmen, daß das Seelische in der Pflanze und das Seelische im Parasiten Zweige ein- und desselben überindividuellen Seelischen sind, welches in die verschiedenen Einzelorganismen hineinreicht.

Die Hypothese eines überindividuellen Seelischen, das mit seinen Verzweigungen in die Einzelorganismen und Einzelzellen hineinreicht, kommt für viele Probleme der Biologie und Psychologie in Betracht; man denke z. B. an die Tierstaaten und andere Verbände von Lebenseinheiten, an mancherlei „hellseherische" und altruistisch-soziale Instinkte und Gefühle bei Tier und Mensch. Die Lehre von der Führerrolle des Seelischen in der Welt erhält durch unsere Hypothese erweiterte und gesteigerte Bedeutung. Der ganze Entwicklungsgang des Lebens von den primitivsten Anfängen bis zu den höchsten Blüten der Kultur stellt vielleicht einen einheitlichen, von einem überindividuellen geistigen Wesen geleiteten Prozeß dar, der mit seinen Verzweigungen hineinragt und -wirkt in die niedrigsten und höchsten Organismen. Die Erfahrungen, Freuden und Leiden aller Lebewesen wären so zugleich Erfahrungen, Freuden und Leiden dieses einen Lebensgeistes, der an der aufsteigenden Entwicklung des Lebens sich selbst entwickelnd Anteil nähme.

Von solchen empirisch-induktiv fundierten metaphysischen Gedankengängen aus werden nicht nur weitere metaphysische Hypothesen, sondern auch ethische Überzeugungen nahegelegt. Der Altruismus, ausgedehnt auf alles Beseelte oder Belebte, erlangt sozusagen metaphysische oder religiöse Sanktion. Mitgefühl, Liebe, soziales Gewissen erscheinen als Stimmen des Überindividuellen in uns.

Doch soll die Ethik versuchen, auch unabhängig von metaphysischen Hypothesen die Frage zu beantworten, was sittlichen Wert hat. Sie wird sich dabei auf werttheoretische Prinzipien stützen müssen. Unmittelbar ist nur Seelisches, Geistiges, wertvoll. Und der Geist selbst ist zuletzt die Instanz, die darüber befinden muß, ob etwas Geistiges, das er selbst erlebt, unmittelbar wertvoll ist. Das als unmittelbar-wertvoll Erlebte aber bildet das wahre Glück. Vernünftiges Handeln wird zuletzt auf Unmittelbar-Wertvolles, auf wahres Glück, gerichtet sein.

Soll ich nun mein wahres Glück oder das wahre Glück aller seelischen Wesen erstreben? Beide Ziele haben etwas Rationales. Doch entscheidet die Vernunft, diese überpersönliche Instanz, wohl zugunsten des überpersönlichen Zieles. Wie zukünftiges wahres Glück an sich ebenso wertvoll ist wie entsprechendes gegenwärtiges, so ist auch fremdes wahres Glück ebenso wertvoll wie eigenes. Die Wertbereicherung aller seelischen Wesen ist das größere, reichere Ziel. Und wahrhaft glücklich kann wohl nur werden, wer mehr erstrebt als eigenes Glück.

Sittlich wertvoll ist eine Gesinnung, ein Wollen, das die Tendenz

hat, wahres Glück, unmittelbar wertvolle Geistesinhalte, in der Welt zu mehren. Der Mensch hat die sittliche Aufgabe, dem wahren Glück aller Wesen zu dienen. Aus Zweckmäßigkeitsgründen wird er damit beim „Nächsten" zu beginnen haben, beim Familienmitgliede, dem Volksgenossen, dem Menschen, dem er Hilfe leisten kann. Aber auch die Fürsorge für zukünftige Geschlechter wird von unserer sozialeudämonistischen Ethik gefordert. Daraus ergeben sich wichtige soziale Pflichten, erwächst eine altruistisch-soziale Eugenik.

Die wichtigsten wahres Glück aller beseelten Wesen fördernden Faktoren liegen im Geiste selbst und in der Gesinnung. Die Entwicklung und Pflege dieser Faktoren ist Hauptaufgabe der Erziehung und Selbsterziehung. Als höchstes Ziel der Erziehung erscheint die von der Vernunft geleitete Liebe, die caritas sapientis.

Schriftenverzeichnis.

(Referate und ganz kurze Artikel sind fortgelassen.)

Selbständig erschienen:

Der Begriff des Attributes bei Spinoza. In Abh. hrg. von B. Erdmann. Halle 1905.

Philosophische Voraussetzungen der exakten Naturwissenschaften. Leipzig 1907.

Die Grundfrage der Ethik. Köln o. J. (1907).

Der Darwinismus und die soziale Ethik. Leipzig 1909.

Gehirn und Seele. Heidelberg 1911.

Erziehung zur Menschenliebe und Helfersystem. Langensalza 1914.

Naturphilosophie. In Kult. d. Gegenw. Red. von C. Stumpf. Leipzig u. Berlin 1914.

Weltgebäude, Weltgesetze, Weltentwicklung. Berlin 1915.

Die fremddienliche Zweckmäßigkeit der Pflanzengallen und die Hypothese eines überindividuellen Seelischen. Leipzig 1917.

Demnächst erscheint:

Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften.

In Zeitschriften sind erschienen:

Experimentelle und kritische Beiträge zur Psychologie des Lesens. Zeitschr. f. Psychol. 36, 1904.

The Philosophical Views of Ernst Mach. Philos. Rev. 14, 1905.

Kritik der Widerlegung des Parallelismus auf Grund einer naturwissenschaftlichen Analyse der Handlung durch Hans Driesch. Zeitschr. f. Psychol. 45, 1907.

Das Gesetz von der Erhaltung der Energie und die Annahme einer Wechselwirkung zwischen Leib und Seele. Zeitschr. f. Psychol. 46, 1907.

Energieerhaltung und psychophysische Wechselwirkung. Zeitschr. f. Psychol. 48, 1908.

Über die Sensibilität der inneren Organe. Zeitschr. f. Psychol. 49, 1908.

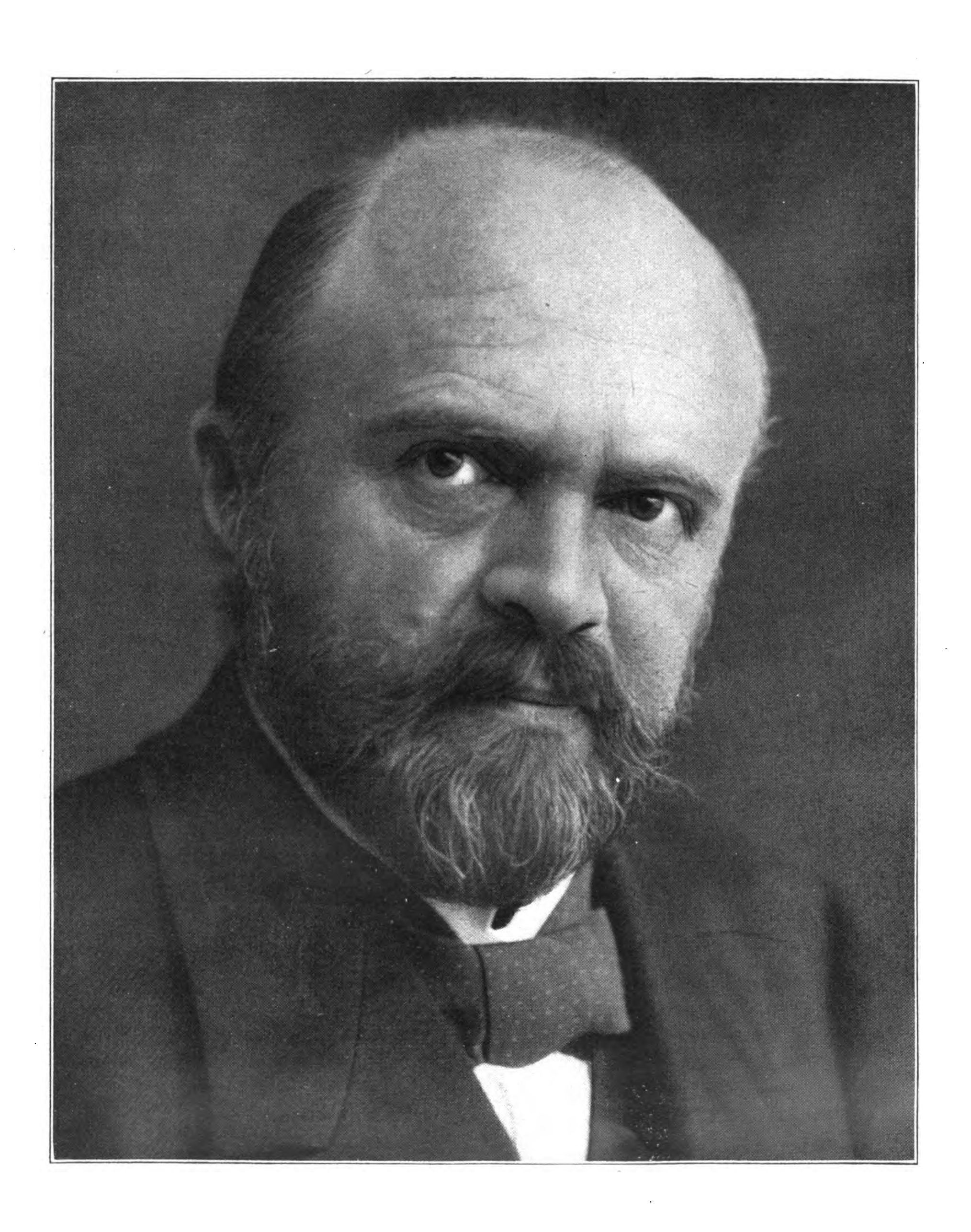
Einige Bemerkungen über die Sensibilität der inneren Organe. Arch. f. d ges. Psychol. 15, 1909.

Über umkehrbare Zeichnungen. Arch. f. d. ges. Psychol. 16, 1910.

Theoretische Beiträge zum Darwinismus. Arch. f. Rass.- u. Gesellsch.-Biol. 7, 1910.

Rassedienst. Grenzboten 70, 1911.

Leben und Seele. Deutsche Rundschau 39, 1912.
Leben und Beseelung. Verh. d. Naturf. u. Ärzte zu Münster, Leipzig 1912.
Über Schmerzqualitäten. Arch. f. d. ges. Psychol. 34, 1915.
Gefühlsbegriff und Lust-Unlustelemente. Zeitschr. f. Psychol. 74, 1916.
Über physiologische und psychistische Gedächtnishypothesen. Arch. f. d. ges. Psychol. 35, 1916.
Zur Kritik des parallelistisch-spiritualistischen Monismus. Zeitschr. f. Philos. u. philos. Krit. 160, 1916.
Hermann Lotze und seine Psychologie. Die Naturwissenschaften 5, 1917.
Carl Stumpf. Zu seinem 70. Geburtstage. Die Naturwissenschaften 6, 1918.
Über Ausnutzungsprinzip, Zweckmäßigkeit und fremddienliche Zweckmäßigkeit. Die Naturwissenschaften 6, 1918.



Mein System und sein Werdegang.

Von

Hans Driesch (Cöln).

I. Der Werdegang meines Systems.

Meine Philosophie ist von dem Bestreben, biologische Probleme gedanklich zu bewältigen, ausgegangen, denn ich war zwanzig Jahre lang Zoologe.

Angefangen habe ich, wie viele meines Alters, mit dem Darwinismus und den Lehren Häckels, und zwar ohne intimere Kenntnis der eigentlich biologischen Tatsachen, denn ich besuchte (1877 bis 1886) ein humanistisches Gymnasium, die Gelehrtenschule des Johanneums in Hamburg. Das Fehlende wurde auf der Universität rasch nachgeholt; ich studierte in Freiburg, München und vornehmlich Jena Zoologie und selbstredend auch die übrigen Naturwissenschaften und promovierte dann (1889) bei Häckel mit einer Arbeit, welche den Titel trug Tektonische Studien an Hydroidpolypen und sich die Erforschung der Gesetzlichkeit des Aufbaues der Polypenstöcke aus den einzelnen Personen als Aufgabe gesetzt hatte. Die Tendenz dieser Arbeit war exakt, und insofern war sie, im Jenenser Sinne, schon ein wenig heterodox; das wurde freilich weder meinem Lehrer noch mir ganz bewußt. Bald aber kam es anders: Wie bedenklich es mit der Sicherheit der „Stammbäume", ja mit der biologischen Methodik überhaupt bestellt sei, merkte ich deutlich gleich nach meiner Promotion; eine größere Reise in die Tropen gab mir Gelegenheit zur Sammlung, und dann folgte (1890) der entscheidende Schritt. Schon als Student hatte ich von einer „dynamischen Biologie", einem Seitenstück zu dem so benannten Zweige der Geologie, geträumt als von einem unentbehrlichen Requisit phylogenetischer Forschung; ich hatte auch, im Anschluß an meine Polypenarbeit, gewisse etwas

phantastische Ideen über die Möglichkeit einer geometrischen Kennzeichnung der organischen Typen auf Grund eines Studiums ihrer Furchungsarten. Jetzt ging ich planmäßig an das Suchen des unbedingt notwendigen Neuen: Ich las alle diejenigen biologischen Autoren, zu denen Häckel und seine Schule sich feindlich stellten, also die Hauptwerke von Wigand, Goette, Bär, His, Berthold usw., ferner fiel mir eine Innsbrucker Rede W. Roux' in die Hände und veranlaßte mich alle Veröffentlichungen dieses Denkers zu lesen. Da war zwar weniges, aber exaktes Wissen; hier war die Möglichkeit weiter zu gehen ohne sich in Nebel zu verlieren. Ich stellte nun zunächst das Erarbeitete systematisch dar in der kleinen Schrift: Die mathematisch-mechanische Betrachtung morphologischer Probleme der Biologie (1891); die Veröffentlichung dieser Schrift führte leider auch äußerlich zum Bruch mit Häckel. Dann ging ich an eigne Weiterarbeit, und zwar zunächst, im Anschluß an gewisse Arbeiten Roux', auf experimentellem Wege. Es handelte sich um eine Prüfung der bekannten embryogenetischen Theorie von His und Weismann im Wege des Versuchs. His hatte das „Prinzip der organbildenden Keimbezirke" aufgestellt, Weismann hatte vermutet, daß die Grundlage der personalen Entwicklung die Zerlegung einer im Eikern befindlichen materiellen Tektonik, des Keimplasmas, sei, und Roux' Versuchsergebnis schien beiden Recht zu geben: aus der allein überlebenden rechten oder linken ersten Furchungszelle des Froscheis zog Roux einen halben, rechten oder linken, Embryo. Hier knüpfte ich an; am Seeigelkeim, einem, wie ich wußte, sehr günstigen Objekt, wiederholte ich in etwas abgeänderter Weise Roux' Experiment.

Schon die kurze erste 1891 in Triest ausgeführte Versuchsreihe ergab nun ein ebenso sicheres wie verblüffendes Ergebnis: kein „halber" Embryo, sondern ein ganzer Embryo von halber Größe wurde aus isolierten Furchungszellen des zweizelligen Stadiums gezogen. Das war das Gegenteil von Roux' Ergebnis und eine große Schwierigkeit für His und Weismanns Theorien. Von Herbst 1891 an arbeitete ich weiter in Neapel (mit wenig Unterbrechungen bis 1900) und hier war mir das Glück in ganz besonderem Maße günstig: es gelang die Aufzucht ganzer verkleinerter Larven aus $^1/_4$- und $^3/_4$-Keimen, sie gelang auch aus Keimen, deren Kern- oder Zellmaterial in relativ abnorme Lagen zueinander gebracht worden war usw. Das alles führte mich zur Ablehnung

der His-Roux-Weismannschen und zu einer eigenen embryogenetischen Theorie.

Doch nun muß von Philosophie die Rede sein. Als Student habe ich einmal, in Freiburg bei Riehl, ein einstündiges philosophisches Kolleg über Willensfreiheit gehört. In Jena verbot jedoch der „gute Ton" den jungen Naturforschern damals den Besuch philosophischer Vorlesungen, und so blieb jenes Freiburger Kolleg das einzige. Nun fiel mir aber, als ich eben promoviert hatte, Liebmanns „Analysis der Wirklichkeit" in die Hände. Dieses Werk hat einen sehr starken Einfluß auf mich gehabt und mich zunächst einmal zum Studium der Originalwerke Kants und Schopenhauers, dann weiter Descartes', Lockes und Humes geführt. So war bald eine gewisse philosophische Grundlage da, vervollkommnet durch Riehls „Kritizismus", und auf ihr gestalteten sich nun meine nächsten, von den Experimenten her beeinflußten, biotheoretischen Schriften. In der Schrift: Die Biologie als selbständige Grundwissenschaft (1893, 2. Aufl. 1911) führte ich bewußt den Begriff des Teleologischen ein als unentbehrliches Hilfsmittel zur Bewältigung des Organischen; in der Analytischen Theorie der organischen Entwicklung (1894) gab ich meine experimentell gestützte embryologische Theorie, welche ebenfalls teleologisch orientiert war.

Mein Teleologie-Begriff war aber, mir selbst unbewußt, in einem sehr wesentlichen Punkte unbestimmt, in demselben Punkte, in dem das meines Erachtens der kantische ist. Ich hatte immer schlechthin von „zweckmäßig", von „teleologisch" geredet. Was ich gemeint hatte, war aber durchaus nicht etwa „Vitalismus", sondern etwas, was ich später selbst als „statische Teleologie" bezeichnet habe oder auch als „vorgebildete Zweckmäßigkeit"; ich meinte nämlich damals, daß die Konstellation der Materie, als ein ein für alle Mal Gegebenes, die gegebene Grundlage der zweckmäßigen und „harmonischen" organischen Vorgänge sei, während diese Vorgänge selbst vom physikalisch-chemischen Typus seien.

Erst später, zuerst 1895, merkte ich, was ich eigentlich „gemeint" hatte, und zwar merkte ich es erst, als ich etwas anderes, ganz Neues meinte. Ganz plötzlich und auf einen Schlag war mir nämlich die Erkenntnis gekommen, daß ja auf mechanischem Boden für gewisse meine Versuchsergebnisse der zureichende Grund fehle, und zwar mit Rücksicht auf die Lokalisation

dessen, was allemal geschah. Was hatte ich eigentlich gelehrt? Eine Maschinen-Theorie des Organischen. Plötzlich erkannte ich: so, d. h. mit einer Maschinen-Theorie geht es nicht. Das war die erste Konzeption meines späteren Vitalismus. Ich behielt bis 1899 meine höchst ketzerischen Gedanken für mich und führte nur in einer kleinen Schrift: Die Maschinentheorie des Lebens (Biolog. Zentralblatt Bd. 16, 1896) in Schärfe aus, was ich eigentlich früher gelehrt hatte; das war nämlich von E. de Bois-Reymond für Vitalismus gehalten worden. Ich wußte jetzt erst, wo ich den echten Vitalismus hatte, daß es keiner gewesen war, und mußte das aussprechen, um mir selbst für später die Bahn zu ebnen.

1899 erschien dann die erste echt vitalistische oder dynamisch-teleologische Schrift: Die Lokalisation morphogenetischer Vorgänge, ein Beweis vitalistischen Geschehens. Der Begriff des „harmonisch-äquipotentiellen Systems“ und der Nachweis seiner mechanischen Unauflösbarkeit stehen im Mittelpunkt. Reiches, neues experimentelles Material hatte ich selbst seit 1895, als mir zuerst wie ein Blitz die Überzeugung von der Notwendigkeit des Vitalismus gekommen war, zusammengetragen; weiteres Material schaffte ich im Winter 1901/2 und noch gelegentlich später herbei. Harmonisch-äquipotentielle Systeme nenne ich solche in der Embryologie oder bei Wiederherstellungen der gestörten Organisation (Restitution) auftretende Zellgesamtheiten, für deren organisatorische Leistung es nichts ausmacht, ob man ihnen beliebige Teile nimmt oder ihre Teile beliebig verlagert. Eben hier versagt der Begriff der „Maschine“. Übrigens ist das alles in sehr sorgfältiger begrifflicher Analyse und mit Verwendung einer Reihe seither eingebürgerter Termini, wie „prospektive Potenz“, „prosp. Bedeutung“ usw., dargelegt. Ich habe bis heute keinen Grund gefunden, irgend etwas Wesentliches an meinen Darlegungen zurückzunehmen; neuestens (1918—19) habe ich sie in meinen Logischen Studien über Entwicklung I und II, wie ich glaube, wesentlich vertieft.

Die Schrift über die Lokalisation war ein Abschluß und ein neuer Anfang. Ein Abschluß insofern, als, zwar nicht gerade von 1899, wohl aber von 1902 an das biologische experimentelle Arbeiten nicht mehr das Zentrum meiner Tätigkeit ausmachte, (zuletzt habe ich 1909 experimentiert: große Einheitsbildungen aus zwei Eiern), ein Anfang insofern, als plötzlich eine geradezu erschreckende Anzahl neuer Probleme, zunächst wie im Nebel,

vor mir stand. Das eben hat mich dann allmählich zur reinen Philosophie geführt.

Zunächst galt es, die Lehre von der „Autonomie der Lebensvorgänge" von dem beschränkten morphogenetischen Gebiete auf das Gesamtgebiet der Biologie zu übertragen, d. h., streng gesprochen, zu prüfen, wo überall sich (indirekte) „Beweise" für mechanische Unauflösbarkeit einer organischen Vorgangsgruppe möchten finden oder, anders gesagt, wo überall sich die Annahme einer zugrunde liegenden „Maschine" möchte grundsätzlich ausschließen lassen. Ich ging die gesamte Physiologie in diesem Sinne durch; zwei Schriften: Die organischen Regulationen (1901) und Die „Seele" als elementarer Naturfaktor (1903), waren die Frucht dieser Studien. In der zweiten Schrift nimmt die Analyse der menschlichen Handlung, rein als Naturphänomen betrachtet, eine zentrale Stelle ein, hier nehme ich auch zum ersten Male Stellung gegen den sogenannten psycho-physischen, in Wahrheit stets psycho-mechanischen Parallelismus.

Aber es war anderes nötig als nur eine Erweiterung der Basis der Autonomielehre: diese Lehre mußte im Rahmen der Naturwissenschaft überhaupt als möglich erwiesen werden. Es galt also das Grundlegendste an aller Naturwissenschaft, Energetik und Mechanik, zu ihr in Beziehung zu bringen; es galt das alte kartesianische Leib-Seele-Problem in neuer Form zu behandeln. Ich hatte schon in den höheren Klassen des Gymnasiums und dann, nach meiner Promotion, in Zürich höhere Mathematik und theoretische Physik getrieben und war daher imstande, von den in Frage kommenden Originalien der Physik und Chemie wenigstens das Grundlegende zu verstehen. In der Schrift Naturbegriffe und Naturureile (1904) faßte ich zusammen, was ich über die Beziehungen zwischen Organischem und Anorganischem zu sagen hatte. Dieses Buch enthält als Hauptsache eine eingehende Kritik der Energetik und, als deren Wesentlichstes, den Nachweis, daß der sogenannte „zweite Hauptsatz" aus zwei logisch ganz heterogenen Teilen besteht; zum anderen bringt es zum ersten Male im engeren Sinne philosophische Darlegungen, nämlich gewisse erkenntnistheoretische Fundierungen und Kritisches über den Kausalitätsbegriff; endlich denkt es natürlich die Hauptfrage zu lösen, wie Entelechie zu Materie und Energie in Beziehung stehe. Gerade hier bleibt aber alles noch halbwegs stecken; was geboten wird, ist nicht falsch, aber ganz unvollständig; erst 1908 bin ich hier weiter gekommen.

Im Jahre 1905 schrieb ich auf Wunsch eines Verlegers eine kurze Geschichte des Vitalismus und stellte zugleich mein eigenes biotheoretisches System in kurzem Rahmen vollständig dar. Lehrreich war dabei für mich selbst die Fühlungnahme mit der alten Literatur. Das Werk mit dem Titel: Der Vitalismus als Geschichte und als Lehre ist recht bekannt geworden und ist in 4 fremden Sprachen (polnisch, italienisch, russisch, englisch) übersetzt.

Im Jahre 1905 „beschloß ich Philosoph zu werden", wenn ich ein Wort R. Wagners etwas variiert auf mich anwenden darf. Dieser „Beschluß" ist natürlich nicht als sogenanntes Umsatteln zu verstehen, sondern konnte nur bedeuten, daß ich erkannte, es sei in mir neben der naturforscherlichen noch eine andere Wesensseite, die bisher nur fragmentarisch und im Dienste der ersten stehend zur Entfaltung gelangt sei. Wollte ich nun aber „Philosoph werden", so wollte ich es ganz, und nicht etwa dilettantisch, und so ging ich denn zunächst daran, große lehrbuchartige Darstellungen wie Sigwarts und Lotzes Logik, Höflers und Wundts Psychologie, Windelbands und Überweg-Heinzes Geschichte der Philosophie ganz gründlich und systematisch zu studieren. Daneben ging natürlich eine Erweiterung meiner Kenntnisse der klassischen Originalwerke einher.

In das Jahr 1905 fallen auch die ersten Aufzeichnungen zur reinen Logik und Kategoienlehre; daraus ist später die Ordnungslehre geworden.

Was ich eigentlich wollte, anders gesagt: warum ich „Philosoph werden" mußte, ist dem Leser wohl schon klar geworden. War denn meine Lebensautonomielehre überhaupt logisch zulässig? Sie widersprach ja doch der üblichen Kausalitäts- und Kategorienlehre, vornehmlich derjenigen der Neukantianer.

Logisch gerechtfertigt mußte also der Vitalismus werden; das aber ging nur auf dem Boden der Logik selbst an.

Ohne ein von außen an mich herantretendes Ereignis wäre ich wohl, nach Beendigung meiner eigentlichen philosophischen Lernstudien, nun sogleich an die im engeren Sinne logische Publikation gegangen. Ich glaube aber, es war gut, daß dieses, auch an für sich sehr erfreuliche Ereignis kam, denn es führte zur vorläufigen Zurückstellung und damit zur Ausreifung meiner logischen Pläne. Die schottische Universität Aberdeen wählte mich für 1907—1908 zum Gifford Lecturer. Zehn große Vorträge waren in

jedem dieser beiden Jahre zu halten; sie mußten in Buchform erscheinen; als Thema wählte ich The Science and Philosophy of the Organism und verwendete nun die Jahre 1906—1908 auf die umfassende Darstellung meines ganzen biotheoretischen Systems. Jetzt erst kam ich mit dem Problem „Entelechie und Materie" zustande — (soweit man mit ihm überhaupt zustande kommen kann); jetzt machte ich auch, gegen Ende des zweiten Bandes des Werkes, den ersten noch fragmentarischen Versuch der als notwendig erkannten logischen Rechtfertigung meiner Lehre. Auch die auf der Basis des Personalvitalismus erwachsenen Probleme des Überpersönlichen, zumal der sogenannten Geschichtsphilosophie, sind in den Gifford Lectures zuerst von mir klar gesehen und behandelt worden. Im Druck erschienen die Gifford Lectures im Jahre 1908; im Jahre 1909 „übersetzte" ich sie selbst frei ins Deutsche als Philosophie des Organischen. Wenn es heißt, daß dieses Werk mein leichtestes und am flüssigsten geschriebenes sei, so kommt das wohl daher, daß ich es eben zuerst englisch geschrieben hatte und dabei naturgemäß, trotz leidlicher Beherrschung der englischen Sprache, auf möglichst große Einfachheit des Ausdrucks angewiesen war; so wurde ein Mangel zu einer Tugend.

Die Jahre 1907/08 hatten mich, freilich im Ausland und nur auf kurze Zeit, zum ersten Male zum Universitätslehrer gemacht. Ich hatte Gefallen daran gefunden, und so hatten denn einige Kollegen in Heidelberg es nicht schwer, mich zur Habilitation für „Naturphilosophie" zu überreden. Von allen üblichen Formalitäten wurde dabei abgesehen. So war ich denn also (1909) Privatdozent, zunächst in der naturwissenschaftlich-mathematischen Fakultät, wurde 1911 Extraordinarius und trat Anfang 1912 in die philosophische Fakultät über.

Im Sommer 1909 hatte ich das Manuskript meines Systems der Logik niedergeschrieben; ich las dann verschiedentlich über den Gegenstand, verbesserte das Manuskript, warf es endlich fort, um es von Grund aus noch einmal zu schreiben, und veröffentlichte das Ordnungslehre betitelte Werk 1912.

Was soll und was will die Ordnungslehre, welche sich „ein System des nicht-metaphysischen Teiles der Philosophie" im Untertitel nennt?

Die Absicht, welche ursprünglich zu ihrem Entwurf geführt hatte, war die logische Rechtfertigung des Vitalismus gewesen.

Diese hätte nun wohl auch auf den Bahnen des Kantischen Denkens geschehen können, und in der Tat habe ich im Jahre 1911 eine (schon im zweiten Bande der Philosophie des Organischen kurz angedeutete) Untersuchung solcher Art durchgeführt und unter dem Titel: Die Kategorie „Individualität" im Rahmen der Kategorienlehre Kants im 16. Bande der „Kantstudien" veröffentlicht. Durch Revision der „Tafel der Urteile", auf die sich bei Kant ja die „Tafel der Kategorien" gründet, gelang es, diejenige „Kategorie" zu „deduzieren", deren der Vitalismus bedarf. Aber diese Deduktion befriedigte mich nicht, weil mich die kantischen Kategorienlehre, ja, mehr, die ganze Methodik des kantischen Philosophierens in wesentlichen Punkten nicht befriedigte.

Damit erstand die zweite, die Hauptaufgabe meiner Ordnungslehre; sie sollte nicht mehr nur im Dienst des Vitalismus stehen. So wurde sie also selbständig. Sie untersucht die Fragen: Was ist überhaupt eine Kategorie? Wie komme ich zu Kategorien? Ja, was heißt überhaupt Denken und wovon hat alles Denken auszugehen? Auf diesem Wege war ich denn, in allmählichem Fortschreiten, zum Ersten (oder zum Letzten, wie man es nehmen und nennen will) gelangt.

Wie das alles gefaßt ward, wird im systematischen Teile dieser Studie kurz dargelegt werden. Hier erübrigt es sich nur noch zu sagen, daß in der Lehre vom Werden und zumal in der Lehre von den vier a priori möglichen Grundformen des Werdens auch die Rechtfertigung des Vitalismus, diesmal aber auf neuen eigenen Bahnen, zu ihrem Rechte kam.

In der kleinen Schrift: Die Logik als Aufgabe (1913) stellte ich noch einmal kurz dar, was eigentlich die Ordnungslehre zu ihrem Ziel gehabt hatte, und setzte mich dabei mit der modernen Denkpsychologie, vornehmlich zustimmend, auseinander.

Und nun der einstweilen letzte Schritt: Die Ordnungslehre war bewußt „methodisch-solipsistisch" orientiert gewesen. Daß das nicht das letzte Wort der Philosophie sei, hatte ich aber schon in ihrer Einleitung, ja am Ende des zweiten Bandes der Gifford Lectures gesagt. Metaphysik als Lehre vom „Wirklichen", vom „An sich", ist hypothetisch und induktiv als Wissenschaft möglich. Im Jahre 1913 entwarf ich zuerst in großen Zügen das später als Wirklichkeitslehre (1917) veröffentlichte Werk, welches diesen Gedanken ausführt. In dieses Buch sind viele

Gedanken aufgenommen über Teleologie und Mechanismus, über Ethik, das Freiheitsproblem usw., welche teils vor-, teils nachher auch gesondert im „Logos", in den Sitzungsberichten der Heidelberger Akademie und dem Sammelwerk „Weltanschauung" veröffentlicht worden sind. Ordnungslehre und Wirklichkeitslehre sind zusammen ein vollständiges System der Philosophie.

In der im Jahre 1916 geschriebenen Studie Leib und Seele (2. Aufl. 1920) glaube ich den psychomechanischen Parallelismus durch einen neuen Gedanken, nämlich durch einen Vergleich der „Mannigfaltigkeitsgrade" des Physischen und des Psychischen endgültig widerlegt zu haben. Die Schrift: Wissen und Denken (1919) zieht aus den beiden Hauptwerken alles sogenannte „Erkenntnistheoretische" heraus und verarbeitet es in erweiterter Form. Die in den Sitzungsberichten der Heidelberger Akademie veröffentlichten Logischen Studien über Entwicklung (1918 und 1919) können dem Leser zeigen, daß auch das vitalistische Problem noch durchaus nicht etwa für mich erledigt ist; das gleiche gilt von der Schrift: Der Begriff der organischen Form (1919), in Schaxels Abhandlungen zur theoretischen Biologie.

In einer logischen Durcharbeitung der Psychologie, im Anschluß an das in den Hauptwerken Gegebene, mit ganz besonderer Berücksichtigung des Begriffs des „Unterbewußtseins", sehe ich meine nächste Aufgabe. Der Anfang der Bearbeitung dieses neuen Problems fällt zusammen mit meiner Berufung als Ordinarius der Philosophie nach Cöln.

II. Das System.

A.

Philosophie ist das gefügehafte Wissen vom Wissen und von allem Gewußten als Gewußtem. Der Zusatz „als Gewußtem" scheidet Philosophie von Wissenschaft im eigentlichen Sinne; ein Teil der Wissenschaft wird sofort zu einem Teil der Philosophie, wenn er als gewußter betrachtet wird und, neben seiner Inhaltlichkeit, in seinem Gewußtsein erfaßt wird.

Ein philosophisches System hat drei Teile: die Lehre vom Ausgang, die Ordnungslehre und die Wirklichkeitslehre. Von diesen drei Teilen ist aber der erste keine eigentliche „Lehre", sondern kommt vor aller Lehre; er besteht in der schlichten selbstbesinnlichen Feststellung, daß es einen von allen anderen Sach-

verhalten unterschiedenen Ursachverhalt gibt, welcher allein über jeden Zweifel erhaben und daher allein zum Ausgang der Lehre vom Wissen geeignet ist. Dieser Ursachverhalt läßt sich in die kurze Formel fassen:

Ich habe, um mein Wissen wissend, bewußt Etwas.

Der Ursachverhalt besteht aus drei Bestandteilen: (Ich, der um sein Wissen Wissende), (habe bewußt), (Etwas). Die drei Bestandteile sind aber unselbständig; anders gesagt: der Ursacz ist dreieinig. Keine der in ihn eingehenden Bedeutungen ist „definierbar", zumal Wissen ist nicht irgendwie weiter auflösbar oder erläuterbar; es ist, wenn man will, Urbeziehung, (aber mit keiner anderen Art von „Beziehung" verwandt).

Mit dem Ursachverhalt allein kommt man nicht weiter.

Nun aber ist — das „schaue" Ich, der um mein Wissen Wissende — das Etwas, welches ich bewußt habe, geordnetes Etwas. Ich schaue in unauflösbarer Form, was Ordnung heißt und kraft welcher Eigentümlichkeiten das Etwas geordnet ist, anders gesagt: was Ordnungszeichen am Etwas sind. Ich schaue mich selbst als im Besitze eines Ur- oder Vorwissens um Ordnung und Ordnungszeichen.

So ergibt sich der erste eigentlich lehrmäßige Teil der Philosophie, die Ordnungslehre (oder Logik im weitesten Sinne des Wortes). Ich stehe gleichsam unter der „Aufgabe" Ordnung, ich will restlos das Etwas als geordnetes bewußt haben; und ich weiß als Philosoph um meine Aufgabe und um meinen Willen, sie zu lösen, (als natürlicher Mensch stehe ich auch unter der Uraufgabe Ordnen, aber weiß nicht um sie und will sie nicht ausdrücklich lösen).

Nur populär freilich darf gesagt werden, daß ich Ordnung und Ordnungszeichen entdecken, daß ich Ordnung schaffen will. Denn „Ich" tue überhaupt nicht, Ich habe nur bewußt; ich denke nicht, ich habe Gedanken (d. h. Inhalte, Gegenstände, Bedeutungen, oder wie man will). Ich schaue das Etwas mehr oder weniger restlos als ordnungsdurchtränkt in jedem Augenblick. Oder vielmehr nicht einmal das — denn Ich stehe nicht in der „Zeit".

Zu meinem Ordnungsschauen gehört nun freilich, „daß Ich geschaut habe", (später werden wir sagen: daß mein Selbst geschaut hat). Dieser Umstand täuscht den Sachverhalt vor, das „Ich" im strengen Sinne tue, handele, werde, was aber alles vor dem Forum der schlicht schauenden Selbstbesinnung nicht besteht,

Es ist nun klar, daß von einer im eigentlichen Sinne zu „entwickelnden" und „darzulegenden" Lehre nur unter dem Zugeständnis gewisser populärer Verwässerungen des reinen Sachverhaltes die Rede sein kann: Die ganze Ordnungslehre ist in Strenge ein einziger Akt (oder vielmehr nicht einmal das, denn Ich ist nicht „eines" im Gegensatz zu vielen); ein Akt, welcher freilich an dem Etwas selbst, das er betrifft, gewisse „Ordnungszeichen" erfaßt, welche bedeuten, daß er allmählich in der Zeit gemacht worden sei von „mir", (wo „mir" aber nicht der Dativ des reinen undeklinierbaren habenden Ich ist).

Sagen wir also nach diesen Vorbehalten — (die erst später, in der Logik des Seelischen, voll verstanden werden können) — in Kürze: Ich will Ordnungslehre und mache sie. Wohlverstanden: Ich will meine Ordnung in meinem Etwas. Nicht kenne ich hier im Ausgang der Lehre „andere Iche", auch kenne ich kein überpersönliches, transzendentales Ich, kein „Bewußtsein überhaupt". So etwas wie „das Bewußtsein" kenne ich ja doch nicht in irgendeinem Sinne: Der Ursachverhalt „Ich habe Etwas" weiß sich selbst — das ist alles.

Was heißt das? Es heißt, daß die Ordnungslehre durchaus auf solipsistischem Boden stehen müsse, daß sie lediglich das Ich-ordnungsendgültige untersucht. Freilich ist nun sogleich wieder das Mißverständnis auszuschließen, daß wir etwa sagen wollten: Ich allein mit meinem Haben „sei da", oder Ich sei „Eines" (als Zahl), oder gar Ich sei Substanz. Das alles hüten wir uns zu sagen. Nur, daß „Allgemeingültigkeit", sei es für „alle Iche" oder für „das Bewußtsein überhaupt", auf dieser Stufe gar keinen Sinn für uns hat, sagen wir. Methodisch-solipsistisch nennen wir also wohl am besten unseren Standpunkt: Jedenfalls ist mein geordnetes Etwas mein geordnetes Etwas. Untersuche ich also — (das ist populär gesprochen, wie wir wissen!) — was mir endgültige Ordnung heißt und in welchem bedeutungshaften Sinne mein Etwas mir geordnet ist, unbekümmert um alle sonst vielleicht noch möglichen, aber an dieser Stelle des Ganzen gar nicht einmal verständlichen Fragen. —

Mein Etwas ist nicht etwa „Bewußtseinsinhalt"; um ein Gefäß handelt es sich hier nicht. Mein Etwas „steht" „gegen" Ich, ist — Gegenstand. Ich will Ordnung schauen am Gegenstand; und zwar zunächst an allem Gegenständlichen als schlicht ich-gehabtem, wobei es aber nicht auf sein gehabt sein als solches ausdrücklich

ankommt, dieses Gehabtsein vielmehr ein für allemal als erledigt gilt (im Gegensatze zur „Psychologie"). Das Gegenständliche als schlicht Ich-gehabtes nenne ich unmittelbaren Gegenstand; dieser Ausdruck wird in unserer Lehre geradezu die Rolle eines Terminus spielen.

Die Gesamtheit des unmittelbar Gegenständlichen heißt Sein, (damit ist kein „platonisches" Sein gemeint, denn unser „Sein" ist grundsätzlich ich-bezogen). Als Logiker wünsche ich, dieses Sein mit einem Blick als das eine restlos geordnete Ganze zu schauen: ordnungsmonistisches Ideal.

Aber das ordnungsmonistische Ideal ist ganz und gar unerfüllbar, so schaue Ich. Ist aber die eine Ordnung nicht schaubar, so gibt es vielleicht Ersatzleistungen dafür: Teile und Teilchen von Ordnung am Etwas. Das ist, wie ich schaue, in der Tat der Fall.

Das Sein zerfällt nun zunächst einmal, wenn ich irgend etwas Gegenständliches herausgreife, in dieses Gegenständliche und nicht-dieses Gegenständliche. Ich schaue was dieses und was nicht heißt; Ich schaue auch, daß sich auf Grund der Bedeutungen dieses, nicht und irgend etwas die drei berühmten Beziehungsaussagen ergeben, welche Satz von der Identität, von der doppelten Verneinung und vom ausgeschlossenen Dritten heißen; diese Sätze handeln durchaus von Gegenständen, nicht etwa vom „Denken": „Dieses ist nicht nicht-Dieses" ist eine Aussage über Dieses, ebenso wie $4 = 2 \times 2$ eine Aussage über 4 ist.

Aber dem Dieses läßt sich, so schaue ich, nicht nur das Nichtdieses als sozusagen ungegliederte Masse, sondern läßt sich jenes andere und jenes noch andere usw. gegenüber stellen. Nicht nur A und Non-A gibt es, sondern A, B, C usw. Sie alle sind solche und sind verschieden voneinander — zwei neue unauflösbare Ordnungsbedeutungen, ebenso wie bezogen eine neue echte Urordnungsbedeutung ist.

Hier machen wir einen Augenblick Halt und fragen: wie kommt es doch, daß das ordnungsmonistische Ideal unerfüllbar war, während gewissermaßen Surrogate für dieses Ideal erfüllbar sind? Ich muß das offenbar hinnehmen; ich schaue schlicht, daß mein Etwas als geordnetes nun einmal so und nicht anders geartet ist. Das Sosein des Etwas ist gegeben, so will ich kurz sagen und in diesem Sinne von „das Gegebene" reden.

Dieses, Nicht, Solches, verschieden, bezogen sind

Ordnungszeichen, und zwar Urordnungszeichen. Aber, seltsam, die Bedeutung „bezogen" ist nun doch offenbar selbst ein „dieses und solches" und ist von der Bedeutung „nicht" verschieden. Wir sagen kurz: die Ordnungsbedeutungen durchdringen einander und sind aneinander erledigt. Der Begriff Erledigungszeichen wird später wichtig werden, ganz besonders auch für das System der Wissenschaften: an der Soziologie ist die Biologie, an der Biologie ist die Physik, an der Physik die Mechanik, an der Mechanik die Geometrie, an der Geometrie die Arithmetik, an der Arithmetik die Urlogik erledigt.

B.

Der weitere Gang der allgemeinen Ordnungslehre, d. h. der Ordnungslehre, die sich auf das unmittelbar Gegenständliche bezieht, kann hier nur ganz kurz mitgeteilt werden.

Dieses, nicht, solches usw. waren Ordnungszeichen rein bedeutungshafter Art; man nennt sie wohl „unanschaulich", ein Wort, das aber für die wirklich kritische Philosophie an dieser Stelle eigentlich keinen rechten Sinn hat. Grün, Rot, cis, des, warm, sauer usw. sind nun auch ordnungshafte Letztheiten im Reiche des Etwas: wir nennen sie „anschaulich", da es einmal üblich ist, ohne natürlich an Anschauung als besonderes „Vermögen" der „Seele" oder gar an Sinnesorgane zu denken.

Als bedeutsam muß festgehalten werden, daß die anschaulichen Ordnungsletztheiten in gewisse Gruppen zerfallen, die als Farben, Töne usw. bezeichnet zu werden pflegen. Ja gerade mit Rücksicht auf Farben und Töne gibt es so etwas wie Sonderordnungslehren, wenn auf ihre Beziehungen geachtet wird: die Farbengeometrie und die Harmonielehre. Alsbald werden wir noch mehr Sonderordnungslehren, z. T. zu selbständigen Wissenschaften verselbständigt, kennen lernen.

Sehr bedeutsame Ordnungsbedeutungen werden durch die Worte soviel und mehr ausgedrückt. Hier liegen Wurzeln einer neuen selbständigen Wissenschaft, der Arithmetik. Freilich stammt diese Wissenschaft nicht allein aus diesen Bedeutungen her; sie bedarf auch der Besinnung auf eine allgemeine Beziehungslehre, eine allgemeine Lehre von der Anordnung, welche erst in Rudimenten ausgebildet ist. Beziehungen können einseitig oder wechselseitig-gleich, können übergreifend (transitiv) oder nicht-übergreifend sein; sie können Reihen bilden, und zwar mit gleichen

oder mit ungleichen Schritten usw. usw. Die Reihe der natürlichen Zahlen ist eine ungleichgliedrige gleichschrittliche Reihe mit der Beziehung „um 1 mehr".

Eine weitere Ausführung dieser Dinge ist hier unmöglich; auch die Probleme, die sich an die Worte „Irrationalzahl", „Dichtigkeit", „Stetigkeit" der Zahlenreihe knüpfen, können nur erwähnt werden.

Ein gleiches gilt von der Geometrie, die sich aufbaut auf der seltsamen Ordnungsbedeutung neben. „Neben" ist ein Sosein, wie rot oder grün; aber es ist zugleich der Rahmen für ein großes Gefüge besonderer, nämlich eben der geometrischen, Beziehungen. In ihm sind „Anschauliches" und „Unanschauliches" seltsam gepaart. Ich schaue gewisse — nämlich die „euklidischen" — Urbeziehungen im Rahmen des Neben als ordnungsendgültig; sie sind das namentlich deshalb, weil sie die „sparsamsten" sind.

Endlich die Beziehung weil, oder auch also, oder auch Begründung. In ihrer elementarsten Form besteht diese Beziehung zwischen zwei Sonderetwassen, welche als bestimmte Gegenstände oder Inhalte mit bestimmten „Merkmalen" gesetzt sind, welche (im allgemeinsten Sinne) „Begriffe" sind. Ein Begriff A, z. B. Ellipse oder Hund, setzt mit den anderen Begriff B, z. B. Kurve oder Tier. Für „setzt mit" kann auf dieser elementarsten Stufe der Lehre vom Grunde auch gesagt werden „schließt ein", (natürlich dem Inhalt, der das primäre ist, nicht dem „Umfang" nach). Von vielen Setzungen gemeinsam mitgesetzte Setzungen heißen allgemein; es gibt Stufen der Allgemeinheit.

Ausdruck für das reine Mitsetzungsverhältnis ist das sogenannte „analytische Urteil". *S* ist *P*, d. h. *S* setzt mit *P*; anders: weil (wenn) *S* (gesetzt) ist, ist *P* (gesetzt).

Das analytische Urteil ist eine Einheit beziehlicher Art, nämlich eben die Setzung, daß ein „ist" (= setzt mit) besteht zwischen *S* und *P*; nur äußerlich ist das analytische Urteil eine Dreiheit.

Die Beziehung mitsetzen ist transitiv; darauf ruht der zusammengesetzte Schluß oder Syllogismus:

S setzt mit *P*, *P* setzt mit *P'*, also: *S* setzt mit *P'* oder in Formeln: $(S \rightarrow P \rightarrow P') \rightarrow (S \rightarrow P')$. Der zwischen den Klammern stehende Pfeil ist die Hauptsache: er bezeichnet die Relationseinheit, die im Syllogismus, trotz seiner scheinbaren Vielgliedrigkeit, behauptet wird.

Es gibt auch „synthetische Urteile", die aber erst im sogenannten Empirischen eine Rolle spielen. Sie verknüpfen ein (naturwirkliches) So mit einem (naturwirklichen) Jetzt-Hier oder mehrere Data von der Form Jetzt-Hier-So miteinander. „A ist naturwirklich (existiert)" ist das einfachste unter ihnen. Davon wird erst später die Rede sein.

Daß die Mitsetzungsverknüpfungen und die Jetzt-Hier-So-Verknüpfungen beide „Urteile" heißen, (die einen analytische, die anderen synthetische), ist eine reine Äußerlichkeit und in gewisser Hinsicht ein logisches Unglück. Seine einzige Rechtfertigung kann dieser grammatische Umstand darin finden, daß allerdings die Syllogistik, (die sich nun auch als selbständige Wissenschaft vom Baume der Philosophie abspaltet), alle Urteile als „analytische" ansieht.

Kants „synthetische Urteile a priori" sind Bedeutungsgleichsetzungen, welche auf unmittelbarer Ordnungsschau beruhen. Übrigens sind nur die Axiome der Arithmetik oder Geometrie allenfalls so zu bezeichnen; alle mathematischen Sondersätze ruhen aber auf Definitionen, den Axiomen und analytischen Verhältnissen.

Ganz allgemein mag zu den Bedeutungen der Worte „Urteil" und „Urteilen" noch dieses gesagt sein:

„Urteil" im allgemeinsten Sinne mag jedes in seiner Ordnungshaftigkeit gehabte Etwas, also jede Setzung heißen. Hier fallen Urteil und Begriff zusammen: „A ist" nämlich ordnungshafter Gegenstand. Hier fallen aber auch Urteil und Vorstellung (im allgemeinsten Sinne) zusammen, denn keine Vorstellung ist ganz ohne Ordnungshaftigkeit. Wer will, mag Urteil (im allgemeinsten Sinne) oder Begriff oder Setzung das gehabte Etwas dann nennen, wenn es ausdrücklich den Ton ordnungshafter Endgültigkeit besitzt, und mag sonst „Vorstellung" sagen; aber der Unterschied ist, wie gesagt, nicht scharf.

Entwickeltes „Urteil" oder Urteil im engeren Sinne ist ein Satz von der Form *S* ist *P*. Dieses Urteil ist zugleich Schluß, wenn es analytisch ist, sonst ist es schlichter Verknüpfungsausdruck (den aber, wie gesagt, die Syllogistik stets als analytisch ansieht).

Urteilen als Tätigkeit ist nichts unmittelbar Vorfindliches, sondern ein Begriff der theoretischen Psychologie.

In Übereinstimmung mit dem soeben über „das Urteil" Gesagten mag man, wenn man will, unser „als endgültig Geordnetes

bewußt haben" als „urteilen" bezeichnen, doch scheint mir der selbstgewählte Ausdruck besser zu sein, weil eben das Verbum „urteilen" gar zu leicht bewußte Tätigkeit, welche nicht vorfindlich ist, suggeriert. Allenfalls mag man auch sagen, daß ich schlicht bewußt habe, wenn ich überhaupt irgend etwas habe (also eine „Vorstellung"), daß ich dagegen urteilend habe, oder kurz „urteile", wenn ich etwas habe mit dem ausdrücklichen Tone „des endgültig in Ordnung seins" (also ein „Urteil" im allgemeinsten Sinne, s. o.). Aber auch hier ist die vielleicht schwerfällige Ausdrucksweise, welche den Sachverhalt erschöpfend darstellt, besser als die elegantere, die das mehrdeutige, abgegriffene Wort „Urteil" benutzt.

C.

Die allgemeine Ordnungslehre schließt ab mit Setzung der Bedeutungen damals und früher als, welche als Tönung gewissen Ich-gehabten Etwassen anhängen. Sie tut aber nichts weiter als das Dasein dieser Bedeutungen feststellen.

Gegründet auf die Diskussion der Bedeutungen damals und früher als erwächst nun aber der zweite große Hauptteil der Ordnungslehre: die Lehre von der empirischen Wirklichkeit. Diese Lehre beginnt mit der Entwicklung der Begriffe Zeit, Selbst, Seele, Natur.

Ich habe bewußt viele Gegenstände mit dem Tone damals (sogenannte „Erinnerungen"). Der Damals-Ton kann spezifisch sein und sich zu einem anderen im Sinne des früher oder später verhalten. Die Gesamtheit der Damals-Töne bildet eine eindimensionale Reihe mit der Beziehung früher-später. Diese Reihe besteht zunächst aus diskreten „Punkten"; es wird dekretiert, daß sie stetig sein soll: alsdann heißt sie Zeit.

Wenn ich ein Etwas mit dem Damals-Tone habe, so sage ich populär, daß ich Etwas „hatte", z. B. ich „sah" gestern meinen Freund. Dieses mit dem Praeteritum verbundene „ich" ist aber nicht das schlichte reine Ich des Ursachverhalts: Ich habe bewußt Etwas. Streng genommen vielmehr habe Ich, als schlichtes Ich des Ursachverhalts, den besonderen Sachverhalt, daß mein (auch so genanntes) „Ich" hatte. Sagen wir für das bisher auch sogenannte Ich lieber: mein Selbst. Also: Ich „habe", daß mein Selbst hatte. Mein Selbst ist Gegenstand, ist Bedeutung für Ich.

Mein Selbst als gehabt Habendes steht nun in der stetigen Zeit, ist aber selbst zunächst nicht stetig in ihr; denn Haben ist eben („punktuelles") Haben, aber kein Tun vor dem Bewußtsein. Ja, im traumlosen Selbst ist sogar das Selbst in seinem Dasein in der Zeit auf lange Strecken unterbrochen. Das alles soll nicht sein; ich will Kohärenz des Daseins des Selbst in der Zeit, und außerdem zwingen mich noch andere, erst in der „Psychologie" darzustellende Erwägungen dazu, das Selbst zu vervollständigen: Das durch „Unbewußtes" vervollständigte stetig in der stetigen Zeit stehende Selbst heiße Seele, „meine" Seele.

Aber kann nicht auch das Etwas für sich genommen kohärent in der stetigen Zeit sein, so daß es in gewisser Hinsicht durch die Zeit hindurch dasselbe, in anderer Hinsicht in Zuordnung zu den Punkten der Zeit ein jeweils anderes ist — (ebenso wie das Selbst durch die Zeit hindurch als überhaupt habendes dasselbe, als besondere Gegenstände habendes jeweils ein anderes ist)? Durch die kurze Formel: „Das Etwas beharrt und wird doch auch" könnte ich solchen Sachverhalt ausdrücken.

Ich schaue nun, daß sich die unmittelbaren Gegenstände für die Erfüllung der Begriffe beharren und werden nicht verwenden lassen. Ich schaue aber andererseits, daß mir Erfüllung wird, wenn ich gewisse meiner unmittelbar gehabten Gegenstände mittelbare Gegenstände meinen lasse, und zwar, als ob diese unmittelbaren Gegenstände selbständig für sich wären und würden. Die Gesamtheit der so „gemeinten" mittelbaren Gegenstände heißt die Natur. „Natur" ist also ein Ordnungsbegriff. Ein Naturgegenstand ist, wie die Neukantianer wollen, ein Beziehungskomplex, er ist auch, wie die Positivisten wollen, behaftet mit gewissen Erwartungen, aber er ist dazu noch, was die Hauptsache ist und meist vergessen wird, eben gemeint als dieser einzige Eine mit quasi-Selbständigkeit des Seins und Werdens. Das „als dieser einzige Eine mit quasi-Selbständigkeit Gemeintsein" — das ist es, was ihn von jedem unmittelbaren Gegenstande, z. B. „der Ellipse" scharf scheidet.

„Die Natur" ist logisch geschaffen. Wie, wenn sie sogleich als ein Ganzes, als „die eine ganze Ordnung" vor mir stünde, in der jede Einzelheit des Seins und Werdens ihren einen Platz hat? Dann hätte ich einen Begriff „die Natur", und aus diesem einen höchsten Begriff heraus wüßte ich um alles, was es in der Natur geben muß. Einen unentwickelten entwickelbaren

Begriff könnte ich solche Setzung nennen, sie wäre in noch weit höherem Grade das, was gewisse Begriffe im Mathematischen sind, wo mir z. B. die Genus-Begriffe „Kegelschnitt", „reguläres Polyeder" von sich aus das Wissen um das Sosein aller unter sie fallenden Spezies-Begriffe vermitteln, so daß, der „formalen" Logik entgegen, das Allgemeine das Besondere mitsetzt.

Aber das ordnungsmonistische Ideal (S. 12) ist in der Naturlogik ebenso unerfüllbar wie in der allgemeinen Ordnungslehre. Nur Ersatzleistungen an Ordnungsstiftung sind möglich. Sie sind von dreierlei Art.

Das erste ist dieses: Es gibt Klassen mit vielen Fällen in der Natur. Sie werden zusammengefaßt in einen Begriff. Sie können sich auf das Bei- und Nacheinander in der Verknüpfung der letzten Elemente beziehen. „Der Quarz" besteht als solche „Klasse" mit Fällen, aber auch der Sachverhalt, daß Holz durch Reiben sich erwärmt. Um sogenannte Induktion, besser: Klasseninduktion handelt es sich; es gelten alle von Hume und Mill gemachten Vorbehalte.

Das zweite ist Systematik; ihre Möglichkeit ist, um mit Lotze zu reden, ein äußerst „glücklicher" Umstand.

Das dritte ist Kausalität: da das ordnungsmonistische Ideal in Natur unerfüllbar ist, soll und kann das Naturwerden wenigstens so angesehen werden, daß jedes einzeln herausgegriffene Werdestück erscheint, als ob es die Folge eines früheren und der Grund eines späteren Werdens wäre. Der Konsequenzbegriff der allgemeinen Logik wird in die Natur gleichsam hinausgeworfen.

Durch sehr grundlegende auf den Begriff des Grades der Mannigfaltigkeit gegründete Erwägungen, auf die aber an dieser Stelle nicht eingegangen werden kann, läßt sich nun der Nachweis führen, daß vier Grundformen von Kausalität „a priori", d. h. aus dem Wesen der Sache heraus, möglich sind. Der einen Form ordnet sich alles anorganische, der anderen alles organische (vitale) Werden zu, zwei andere mögliche Formen („Schöpfung" von Dingen oder Veränderungen) sind empirisch unerfüllt.

Die anorganische Werdeform soll Einzelheitskausalität heißen, weil sie in einzelnen Stücken früheres und späteres empirisches Werden als Ursache und Wirkung, d. h. als ob es sich um Grund und Folge handelte, aufeinander bezieht. Die Prinzipien der Mechanik und Energetik sind typische Beispiele für Einzelheitskausalität.

Die organische Werdeform soll Ganzheitskausalität heißen, denn die Begriffe Das Ganze und seine Teile und ganzmachend, ganzheitserhaltend spielen bei ihr eine Rolle.

Es verdient besonders gesagt zu werden, daß weder Einzelkausalität noch Ganzheitskausalität, ja nicht einmal die Begriffe Kausalität überhaupt und Werden echte „Stamm"-Begriffe des Verstandes sind, wie bekanntlich Kant seine Kategorien benannte. Echte einfache „Stamm"-Begriffe sind nur die Urordnungsbedeutungen. Kants Kategorien und alle Begriffe, welche wir selbst eben hier entwickelten, sind Einheiten, aber nicht Einfachheiten. Übrigens werden weder die echten noch die kantischen Kategorien unabhängig von „Erfahrung", (d. h. vom Gehabten, Erlebten in seinem ganzen Sosein) gehabt, wohl aber unabhängig vom Quantum der Erfahrung. Sie sind, wenn einmal in ihrer Bedeutung und ihren Folgen geschaut, endgültig geschaut; aber sie hängen am Sosein des „Gegebenen" (s. S. 12).

Erfüllt, wie schon gesagt, ist Ganzheitskausalität durch das Geschehen am biologischen Individuum. Der Nachweis, daß Ganzheitskausalität logisch a priori möglich ist, ist also zugleich eine logische Rechtfertigung des Vitalismus. Der Begriff „Ganzheitskausalität" stellt aber auch Aufgaben: Es gilt zu suchen, ob es nicht noch wo anders im Empirischen Ganzheit gebe, als nur im Rahmen der biologischen Person. So werden Phylogenie und Geschichte zu logischen Problemen. In Sachen der Phylogenie ist das rein sachliche Wissen fast gleich Null. „Geschichtsphilosophisch" muß scharf zwischen Kumulation oder Häufung und echter Evolution geschieden werden. Kumulatives Werden, welches zur Aufstellung von „Gesetzen" in der Geschichte führt, ist nur scheinbar ganzhaft-entwicklunghaftes Werden; es ist nicht elementar, nicht unauflösbar (ebenso wenig wie das Werden, welches die durchaus mit Kumulationen beschäftigte Geologie studiert). Aber gibt es nun neben Kumulation überhaupt Ganzheit und Evolution in der Geschichte?

Anzeichen für Ganzheit, also kurz Ganzheitszeichen gibt es im Rahmen des Menschheitsgemeinschaftlichen sicherlich. Das vornehmste Ganzheitszeichen ist das Dasein des sittlichen Bewußtseins. Hier nun, in der Lehre vom überpersönlichen Ganzen, hat die Ethik ihre Stelle, welche also ein Teil der Logik im weitesten Wortsinne ist, ganz wie etwa die Geometrie.

Aber die Geschichte könnte Ganzheitszüge tragen ohne echte

Evolution zu sein. Mit Sicherheit zu sagen, ob sie Evolution sei, ist unmöglich; alles Politische scheint uns nicht evolutiv, sondern nur kumulativ zu sein. Aber vielleicht zieht sich eine „Wissenslinie" als echte Evolution durch alles kumulative Werden hindurch.

Die Naturlogik schließt ab mit dem Bekenntnis des Dualismus, d. h. mit dem Bekenntnis, daß überall im Empirisch-Raumwirklichen zwar Ganzheitszüge vorhanden sind, (am schärfsten ausgeprägt im Personalbiologischen), daß aber alles Ganzheitliche, auch wo es da ist, durchsetzt ist von Zufall, wo das Wort „Zufall" das Unganzheitliche, das Summenhafte bedeuten soll.

D.

Neben der Naturlogik steht die Seelenlogik, der aber an diesem Orte nur ganz wenige Worte gewidmet sein können.

In der psychologischen Elementarlehre braucht bloß vor alle Elementarbedeutungen der Logik ein Ich habe gesetzt zu werden, dann haben wir die Elemente, von denen Psychologie handelt. Soll sie doch eine Werde- und Kausalitätslehre des Gehabten als Gehabten sein. Die Komplexlehre zeigt, wie wirklich erlebt wird. Es wird nämlich nur in Komplexen erlebt, und zwar tritt wahrscheinlich in jeden Komplex je mindestens ein Bestandteil des Anschaulichen, des rein Bedeutungshaften und des Lusthaften ein, auch in das Erlebnis Wille, das dann also nur eine besondere Form des Erlebnisses „Gedanke" wäre. Ein besonderes Element wollen gibt es vor dem Bewußtsein jedenfalls nicht.

Die psychologische Kausallehre muß die reine Assoziationspsychologie verwerfen und die Begriffe der neueren Denkpsychologie ihren Platz einnehmen lassen. Die neuere Denkpsychologie hat auch das große Verdienst überhaupt einmal festgestellt zu haben, was eigentlich von der wissenschaftlichen Psychologie auf seine Werdegesetzlichkeit untersucht werden soll; diese Seite an ihr ist freilich nicht selbst schon „Psychologie", (sondern Phänomenologie). Ganz besonders bedeutsam ist aber für die Logik dieses: Nicht stehen die „seelischen Dinge", wenn der Ausdruck erlaubt ist, unter sich, im Sinne einer „Mechanik", in Werde- und Wirkensbeziehung. Alles geht immer auf die Seele als das Zentrale zurück: die Seele will, denkt, urteilt, tut. Ihr darf alles zugeschrieben werden, was die populäre Meinung dem Ich fälschlich zuschreibt. Aber das alles ist ich-unbewußt! Ich setze die

Setzung „meine unbewußt tuende Seele". Als Gedächtnisträgerin und Ordnerin kann die Seele am besten gekennzeichnet werden.

Es besteht kein psycho-mechanischer, wohl aber ein psycho-entlechialer, also, im weitesten Sinne, immerhin ein psycho-„physischer" Parallelismus. Denn Seelisches und Naturhaftes sind ganz verschiedene Rechte des (mittelbaren, „gemeinten", s. S. 17) Seins und können nicht aufeinander wirken. Der psycho-mechanische Parallelismus andererseits läßt sich unter Verwendung des Begriffs Grad der Mannigfaltigkeit stricte ad absurdum führen.

Das „andere Ich" (besser wohl: die andere Seele) besteht für die Logik nur im Sinne eines doppelten Als-Ob: gewisse mittelbare Gegenstände, welche sich (s. o. S. 17) verhalten, als-ob sie für sich selbständig bestünden, verhalten sich zugleich, als-ob ihnen Seele parallel zugeordnet sei, (so wie der vitalen Gesetzlichkeit meines Körpers meine Seele zugeordnet ist). In diesem Sinne haben auch die Tiere Seele. Wir bilden den allgemeinen Begriff: die psycho-physische Person.

In der anderen psychophysischen Person habe ich gleichsam wissende Subjekte als mittelbare Gegenstände („Objekte") vor mir.

E.

Die Ordnungslehre hebt sich selbst auf und wird zur Wirklichkeitslehre; aus dem solipsistischen bloßen Haben eines Etwas mit Ordnungsreihen wird das Wissen um ein Wirkliches, das Erkennen eines An sich.

Drei Dinge sind es, welche die Ordnungslehre zwingen, sich selbst aus Ordnungsgründen aufzugeben: Das Ethische und jenes bisher nur als „gleichsam" selbständig gefaßte Sein und Werden von Natur und von Seele, das so ganz und gar ist und kommt, wie es will, aber nicht, wie ich will, und das doch in sich kohärent ist.

Ich schaue, was wirklich-sein heißt; das ist der einzige „ontologische" Zug unserer Wirklichkeitslehre. Im übrigen kann ich über das Sosein des Wirklichen von vornherein nur sagen, daß es als grundsätzlich wißbar zu denken ist, und daß es so gedacht werden muß, daß das empirische Sein im Rahmen der Ordnungslehre sein kann. Das Wirkliche soll sein wie ein Grund; die gesamte Erfahrung, die jetzt Erscheinung wird, wie eine Folge. Dabei darf nicht vergessen werden, daß alle Erfahrung

ihrer Inhaltlichkeit nach ich-gehabte Erfahrung ist, daß sie im Rahmen des Ursachverhaltes Ich habe Etwas steht. Wenn also — und diese „Induktion" ergibt sich nun als Aufgabe der Wirklichkeitslehre oder Metaphysik — von der Erscheinung, als Folge, aus das Wirkliche, als Grund, gesucht wird, so darf dabei nie vergessen werden, daß der Ausgang der Untersuchung nie der bloße Reichtum des Etwas, also der Erfahrungsinhalt, ist, sondern das „Ich habe den Erfahrungsinhalt".

Wir können auch sagen: „daß ich den Erfahrungsinhalt habe" ist selbst wirklich; es gilt nur, das Wirkliche von dieser seiner sicheren Basis aus noch zu bereichern.

Der Übergang von der Erscheinung zum Wirklichen soll, wie erörtert, der Übergang von der Folge — (oder doch von so Etwas wie einer „Folge") — zum Grunde sein. Dieser Übergang ist bekanntlich nie eindeutig. Also ist alle Metaphysik induktiv hypothetisch. Nur ein sicherer Grundsatz gilt für diesen Übergang, und er wird sich sehr bedeutsam erweisen für alle Metaphysik: der gesuchte Grund kann nie ärmer an Mannigfaltigkeit sein als die gehabte Folge.

Wer die Bedeutung wirklich nicht als sinnvoll oder das Wirkliche nicht als wißbar zuläßt, muß in der Ordnungslehre bleiben. Ja, man muß noch ein zweites „zulassen", um Wirklichkeitslehre auch ausführen zu können; dieses zweite nenne ich die rationale Betreffbarkeit des Wirklichen, die wir kurz ausdrücken können durch den Ausspruch, daß es einen Sinn haben solle, die Urbedeutungen dieses, solches, bezogen, soviel usw. auch das Wirkliche anzuwenden. Hier nun spielt wirklich so etwas wie ein „Selbstvertrauen der Vernunft" eine Rolle.

Nur an einigen Beispielen kann hier gezeigt werden, wie im Einzelnen Metaphysik bei ihrer Ausdeutung der Erscheinung vorgeht:

Der Raum ist „das Neben", aber zugleich ist er auch ein Gefüge für mögliche Sonderbeziehungen (s. S. 14). Zu fragen, ob er auch „an sich" neben sei, ist sinnlos; denn da müßte ich ja das für-mich = Neben mit dem an-sich = Neben vergleichen, und, auf daß solches möglich sei, müßte ja doch erst das an-sich = Neben zum für-mich = Neben geworden sein. Wohl aber darf ich eine Raumesausdeutung wagen von dieser Form: Es gibt in der Erscheinung eine große Mannigfaltigkeit der reinen Raumesdinge und reinen Raumesgeschehnisse. Die Mannigfaltigkeit des Wirk-

lichen darf nicht geringer sein als die Mannigfaltigkeit der Erscheinung, also „gibt es" im Wirklichen ein besonderes Beziehungsgefüge, welches als Raum erscheint, mit einer Fülle der Gebilde in ihm von eben solcher Mannigfaltigkeit, wie die im Raum erscheinungshaft befindlichen Gebilde sie besitzen. Oder anders: ein Würfel, eine Kugel und ein Ellipsoid bedeuten auch im An-sich Unterschiede innerhalb eines und desselben Beziehungsgefüges; freilich bleibt das Sosein des An-sich, oder besser der Seite des An-sich, welche hier in Frage kommt, unbestimmbar.

Sehr wichtig wird hier der Vitalismus, also der Umstand, daß es empirisch Ganzheitskausalität „gibt". Da haben wir erscheinungshaft nicht rein-raumhafte Geschehnisse, welche aber das Raumesgefüge sozusagen schneiden, welche diskrete Orte mit ihm gemeinsam haben. Also gibt es im Wirklichen neben dem als Raum erscheinenden Beziehungsgefüge ein zweites Gefüge von Beziehungen, welches gewisse „Punkte" mit ihm gemeinsam hat. Das, was an Wirklichem „in" diesem zweiten Gefüge ist, „erscheint" also nur teilweise, nur in Bruchstücken! Wie viele Gefüge des Wirklichen mag es geben, welche gar nicht „erscheinen"!

Diese Lehre weist, beiläufig gesagt, den Satz des Spinoza ab, daß jede Eigentümlichkeit des Wirklichen durch einen Modus des Attributs extensio ausgedrückt sein müsse.

Was von der Ausdeutung des Raumes gilt, gilt entsprechend von der Ausdeutung von Zeit, Klassenhaftigkeit und Kausalität: Unterschiede der Erscheinungen bedeuten Unterschiede des Wirklichen im Rahmen bestimmter voneinander unterschiedener Beziehungsgefüge.

Aber in einem Felde der Kausalitätslehre tritt eine bedeutsame Schwierigkeit auf, welche zum Freiheitsproblem führt. Im Anorganischen und im Personal-Organischen kenne ich empirisch die klassenhafte Wiederkehr derselben Ursach-Wirkung = Verknüpfung in vielen Fällen. Alles überpersönliche Werden (Phylogenie, Geschichte) aber ist einmalig. Ich sage, es soll „Wirkung" einer sich äußernden überpersönlichen Entelechie sein; aber das fordere ich nur. Ist dieses Fordern vielleicht nur eine allzumenschliche Beschränkung? Gewiß, die Ordnungslehre dürfte auch dann ihre Forderung nicht aufgeben, ohne sich selbst aufzugeben; sie braucht Eindeutigkeit, d. h. Determination. Aber vielleicht könnte das Wirkliche der Forderung keine Erfüllung

bieten; vielleicht „macht sich“, wie Bergson will, im Überpersönlichen das Wirkliche in Freiheit, (welchen Begriff wir ganz streng als völlige Nichtbestimmtheit fassen, und nicht etwa im Spinoza-Kantschen Sinne als Wesensgemäßheit).

Es läßt sich zeigen, daß das Freiheitsproblem grundsätzlich unlösbar ist.

Die Ausdeutung erscheinungshafter Ganzheit und Unganzheit, die Ausdeutung des empirischen Dualismus also, ist wieder einfacher. Ganzheit und ihr Gegenstück sind reine Formalbegriffe, sie dürfen ohne Weiteres auf das Wirkliche überschrieben werden. Alsdann ergibt sich die Einsicht: Das Wirkliche ist von dualistischem Bau und zwar in ebenso vielen Hinsichten, wie das Erscheinende von dualistischem Bau ist (Zufall schlechthin, Krankheit, Böses). Das Unganzheitliche am Wirklichen ist das an ihm, was als Materie „erscheint“.

Bisher ist nur das Etwas ausgedeutet worden; der volle Ausgang für die Arbeit der Metaphysik lautete aber „Ich habe Etwas“ oder auch „Ich weiß Etwas“. Und ich weiß auch um fremdes Wissen, um „Subjekte“ als „Objekte“ (s. S. 21). Wissen also soll ausgedeutet werden: Wissen aber ist Bestandteil des Ursachverhalts, der selbst eine Seite des Wirklichen ist: also eignet Wissen als Urbeziehung dem Wirklichen selbst, ganz abgesehen davon, daß überall im Reiche des Gegenständlichen Wissen oder Wissensartiges „erscheint“.

Das Wirkliche ist urwissend. Die Beziehung wissen besteht im Wirklichen zwischen gewissen seiner „Teile“ und anderen seiner Teile. Die besondere Inhaltlichkeit des Wissen freilich ersteht im Strome des Werdens, und zwar, des allgemeinen Dualismus wegen, mit einer gewissen Unganzheitlichkeit, dem „Irrtum“, durchsetzt.

Bei dem Wissen des Wirklichen darf ich freilich nicht in enger Weise an „mein“ Wissen, an „Ich“ als Wissenden denken. Wissen ist unbekanntes Genus mit vielen Spezies, von denen ich nur eine kenne: sind doch schon die als „Instinkt“, als „Formbildung“ erscheinenden wissensartigen Seiten des Wirklichen in ihrem Sosein nur geahnt.

F.

Soweit der erste Teil der Wirklichkeitslehre. Die Absicht ging in ihm in kurzer summarischer Weise auf „das“ Wirkliche als den Grund der Erscheinung.

Zum zweiten Teil der Wirklichkeitslehre leitet nun über ein Sachverhalt, von dessen empirischer Wirklichkeit ich überzeugt bin, ohne sie „erlebt" zu haben: mein Tod.

Was heißt es, daß das Ich habe Etwas einen Anfang und ein Ende in der Zeit hat, ja, daß mit ihm Zeit als Erscheinung selbst „Anfang" und „Ende" hat? Kann Wissen vergehen, wenn es Urbeziehung des Wirklichen ist? Es kann doch wohl nur aus der einen in die andere Form übergehen.

Was läßt sich nun hier weiter sagen? Zunächst wohl dieses, daß „zeitloses Werden", das heißt der Übergang eines beharrlichen Etwas aus als zeitlich erscheinender Zuständlichkeit in nicht als zeitlich erscheinende Zuständlichkeit, kein Unding ist.

Stammt etwa der personale Organismus, wie er aus der Nichträumlichkeit stammt nach der Lehre des Vitalismus, so auch aus der Nichtzeitlichkeit, um beim Tode in sie zurück zu kehren?

Unentscheidbar ist die Frage, aber als Möglichkeit ist sie behandelbar in der neuen Sphäre der Metaphysik, die nur von Möglichem, von sinnvollen Fragen, handeln kann. Unentscheidbar ist auch die Frage, ob beim Tode die wissende Person gerettet wird oder in ein überpersönliches Wissendes übergeht.

Der Übergang, den das Wort Tod bezeichnet (und sein Gegenstück, das wir populär Geburt nennen mögen) möchte also ein Beispiel, ein Fall sein des zeitlosen Phasenüberganges des Wirklichen überhaupt. Das heißt: Das Wirkliche möchte in verschiedenen Zuständlichkeiten sein können, von denen nur eine, die Welt, als raumzeitlich erscheint, wenn sie in die Form des Ich habe Etwas eingeht. So wäre die Welt nur eine besondere Zuständlichkeit des An-sich.

Und endlich suchen wir nun, was für alle möglichen Weltphasen und für das Gesetz ihrer zeitlosen Abfolge beharrliche, nicht weiter bedingte Grundlage — (also „Grund", aber nicht nur logischer Grund) — ist. Wir suchen Gott, als Begriff und als gemeinten Gegenstand. Der Begriff Gott wäre von der „unentwickelten entwickelbaren" Art (s. S. 18); er soll alles Besondere, was es irgendwie in der Wirklichkeit (also nicht nur der „Welt") gibt, zugleich als Teil eines Ganzen, mitsetzen. Der Gegenstand Gott soll als Urwirkliches potentia alles in sich enthalten.

Auch in dieser letzten Phase des Metaphysischen aber gibt es nur Möglichkeiten, nicht Entscheidungen. Der Möglichkeiten aber

sind vier. Erstens: Gott hat kein Wesen (essentia), sondern „macht sich" sein Wesen im zeitfreien Laufe der Wirklichkeitsphasen in Freiheit (echter Pantheismus); zweitens: Gott hat Wesen, alle Wirklichkeitsphasen folgen aus diesem Wesen, er „ist" immer nur als die gerade seiende Weltenphase (spinozistischer oder neuplatonischer Theismus, Emanationslehre); drittens: Gott hat Wesen, aus seinem Wesen heraus stellt er die Wirklichkeitsphasen neben sich (christlicher Theismus, Creationslehre); viertens: Alles wirkliche Besondere folgt aus Gottes Wesen (emanatorisch oder creatorisch), aber es ist, obschon nicht das „so", so doch das daß der Existenz eine freie Gottestat (Lehre des alten Schelling).

III. Allgemeine Kennzeichnung des Systems. Hauptgedanken. Vorgänger.

Meine Philosophie beginnt in sehr viel radikalerem Sinne „idealistisch" als die kantische und neukantische; sie will im Anfange nur von Ich-Gültigkeit, nicht von Allgemeingültigkeit etwas wissen. In ihrem zweiten Teile aber geht sie über Erscheinungslehre und Methodologie weit hinaus und kennt „Metaphysik als Wissenschaft", freilich als hypothetische. Ihre beiden Teile, Ordnungslehre (Logik) und Wirklichkeitslehre (Metaphysik), werden ganz scharf getrennt; keine einzige der üblichen Halbheiten (wie „Allgemeingültigkeit", „Bewußtsein überhaupt", wird zugelassen).

Als mein besonderes geistiges Eigentum sehe ich an:

1. die Lehre von der zentralen Stellung des „urgewußten" Begriffs Ordnung,

2. die immer wiederkehrende Verwendung des Begriffs Grad der Mannigfaltigkeit,

3. die Lehre vom unentwickelten entwickelbaren Begriff,

4. die Ableitung von Zeit, Werden, Selbst, Seele,

5. die Kennzeichnung des Begriffs Naturgegenstand als dieses einzigen einen mittelbaren, als gleichsam selbständig gemeinten Gegenstandes,

6. die Lehre von den a priori möglichen Formen des Naturwerdens,

7. die Eingliederung der Ethik in die Logik,

8. die Einführung der Begriffe Kumulation und Evolution in die Geschichtsphilosophie,

9. die Art der Einführung des Metaphysischen,

10. die zentrale Stellung des Todesproblems, und endlich, selbstredend,

11. den Vitalismus, meinen persönlichen philosophischen Ausgangspunkt, sowie

12. meine besondere Art der Ablehnung des psycho-mechanischen Parallelismus.

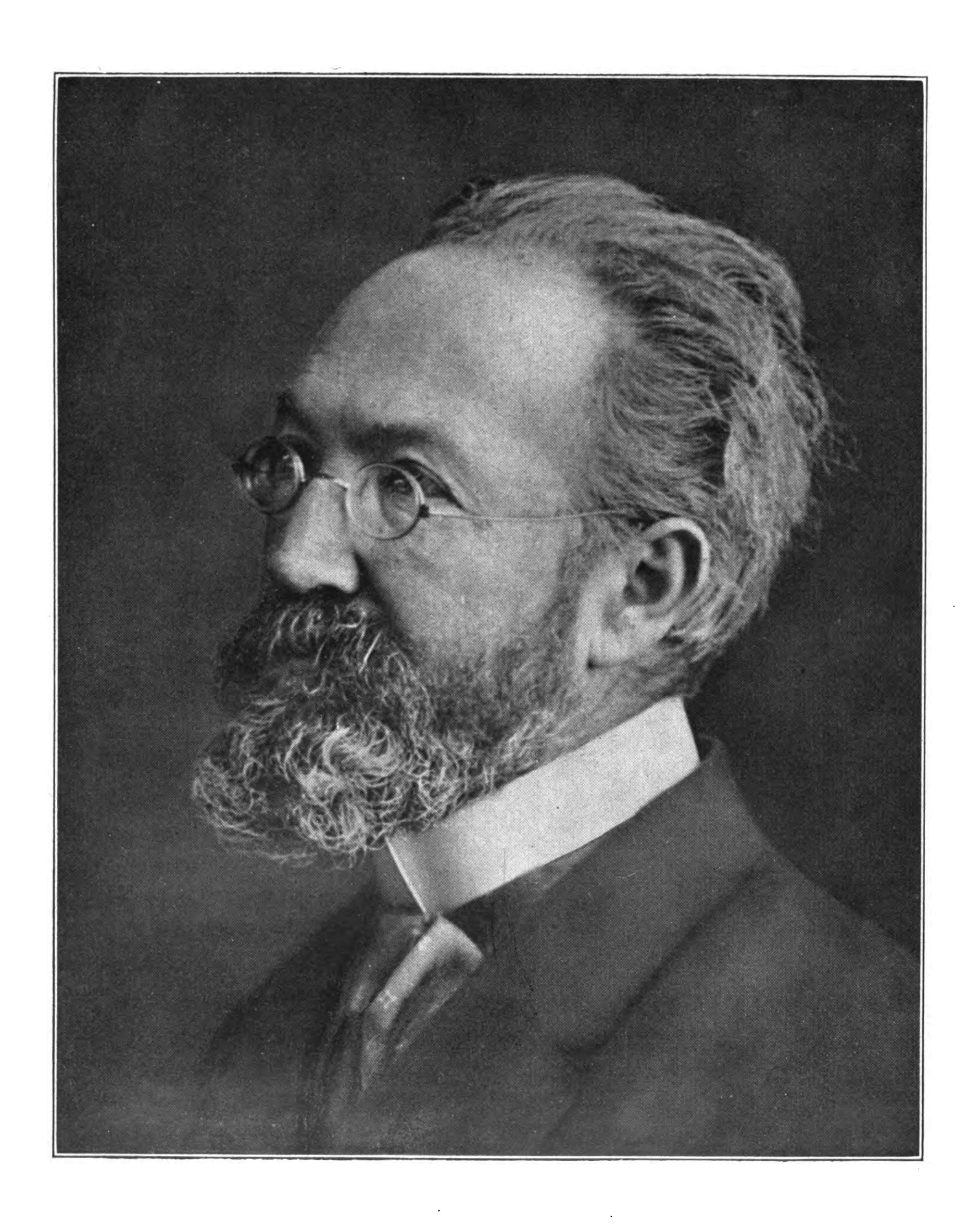
Der Vitalismus hat mir dann weiter den Rahmen für die Behandlung der Überpersönlichkeitsprobleme gegeben und ist so zum logischen Prototyp für einen großen Teil meiner Lehre geworden.

Mein systematischer Ausgang von dem Satze Ich habe bewußt Etwas ist dem cartesianisch-augustinischen Ausgange verwandt. Das Wort Ich habe ist von Rehmke entlehnt, freilich nachdem ich selbst die, wie ich später sah, auch schon von Hartmann und (zum Teil) von Volkelt gelehrte Inaktivität des bewußten Ich erkannt hatte. Die Denkpsychologie bot mir wertvolle Bestätigungen eigenen Denkens. Von Husserl nahm ich das „Schauen“ von Bedeutungen, von essentiae, an, ohne darum seinen Begriffsrealismus mitzumachen; das Wort Gegenstand verwende ich ähnlich wie Meinong.

Was den Vitalismus angeht, so bin ich nicht etwa von Aristoteles und Hartmann im eigentlichen Sinne des Wortes „beeinflußt“, denn ich hatte meinen Vitalismus, ehe ich die Werke dieser Denker kennen lernte, ganz abgesehen davon, daß mein Vitalismus auf durchaus neue und sehr strenge, sich nicht in Allgemeinerwägungen erschöpfende Art begründet ist.

Daß ich, was den Geist modernen Philosophierens überhaupt angeht, von Kant und seinen Schülern beeinflußt worden bin, braucht wohl nicht besonders gesagt zu werden; ein sehr kühles Verhältnis habe ich dagegen zu Fichte und Hegel und, in etwas geringerem Maße, zu Schelling. Obwohl manche Kenner meiner Werke Ähnlichkeiten, zumal zu Fichte, herausfinden, bekenne ich selbst offen, daß ich, um es kurz zu sagen, mit den Denkern die ich eben nannte, „nicht viel anfangen kann“, sehr viel weniger als mit den vorkantischen Denkern, zumal mit Aristoteles und Leibniz, sowie mit Schopenhauer, Fries, Herbart und Lotze. Ich vermisse bei den Vertretern des sogenannten deutschen Idealismus die gewissenhafte intellektuelle Selbstzucht.

Meine Lehre ist der Absicht nach rationalistisch, wobei ich freilich unter diesem Wort nicht dasselbe wie unter summenhaft-mechanistisch, sondern, im Gegenteil, die Beziehung auf den Ganzheitsbegriff verstehe. Daß das ordnungsmonistische Ideal nicht restlos erfüllt werden kann, sondern der Dualismus triumphiert, ist nicht meine Schuld, sondern die „Schuld" des Gegebenen, welche anzuerkennen mich mein Trieb nach gewissenhafter intellektueller Rechenschaftsablage — von manchen übergroße Vorsicht genannt — zwingt. In der Anerkennung des „Gegebenen" liegt das irrationale Element meiner Lehre ihrer Ausführung nach.



Karl Joël

Karl Joël.

Da ich wohl mehr als andere Fachgenossen außerhalb der Schulzusammenhänge meinen geistigen Weg zu suchen hatte, der daher auf einer philosophischen Landkarte der Gegenwart nicht so leicht „einzuregistrieren" wäre, darf und muß ich etwas persönlicher von meiner Entwicklung sprechen, und wenn ich hier Menschen und Dinge, die ich für mich erlebte, laut bei Namen rufen, ja noch Lebendes, Unabgeschlossenes vor der Zeit öffentlich austragen muß, so kann ich mich der widerstrebenden Scheu dabei nur erwehren in der leisen Hoffnung, daß von meiner Erfahrung und Selbsterkenntnis ein paar allgemeinere Züge zum Bilde des Zeitgeists abfallen mögen und ein paar Lehren für Jüngere zum Bessermachen.

Geboren am 27. März 1864 zu Hirschberg in Schlesien sog ich in den Bergen Rübezahls einen starken Duft von Naturromantik ein, und allerlei Sagen, klassische Ortsnamen und Denkstätten sprachen dort zur Phantasie des Knaben, der wohl auf Spaziergängen vom Opitzberg zu den „Abruzzen", oder vom Helikontempel zum „Weltende" der nachdenkliche „Träumer" ward, der schon dem Quintaner im Zensurbuch bescheinigt wird. Wärmer noch ward das Gemütsleben genährt durch einen innigen Familiensinn, den namentlich die hingebungsvollste, ewig sorgende Mutter einzupflanzen wußte, die alles ernst mit dem Scharfblick echter Empfindung, ja mit unmittelbarer Leidenschaft ergreifend bis in ihr hohes Alter den beiden Kindern stärksten Lebenshalt bot. Der weit ältere Vater, der schon dem 16jährigen hinwegstarb, war eine heiter beschauliche Gelehrtennatur, die den altererbten Beruf des Rabbiners nicht nur in freiester Toleranz ausübte und in einer schon von seinem Vater gepflegten Fühlung mit andersgläubigen Geistlichen, sondern noch universaler mit einem vorwiegend philosophischen Interesse verband. Und der Knabe lauschte wie einer

fernen erhabenen Musik, wenn er den Vater vom „Absoluten" und „Transcendenten" sprechen hörte oder wie vom goldenen Zeitalter aus seiner Studienzeit erzählen, da er in der damals wahrhaften „Metropole der Intelligenz" zu Füßen eines Ranke, Dove, Savigny u. a. sitzen durfte, vor allem aber zu Füßen Schellings, von dem er auch in den Kreis seiner Teegäste gezogen wurde, nachdem er ihm durch eine Preisarbeit näher gekommen, in der Platon vor Spinoza den Vorzug erhielt. Dieses Geistesband, das in klassische Zeit hinabreichte, hat vielleicht unbewußt mich zu einem Neuidealismus hinführen helfen. Ferner lagen mir bei allem Interesse für Mystik, aber ohne theologische Schulung, die Studien, die mein Vater mit seinem älteren Bruder schon 1849 über das kabbalistische Buch Sohar veröffentlichte. Bekannter wohl machte sich der jüngere Bruder Manuel Joël nicht nur als namhafter Prediger (in Breslau), sondern auch durch Arbeiten über Religionsphilosophen der Spätantike (Blicke in die Religionsgeschichte des 2. christl. Jahrhunderts) und des Mittelalters (2 Bde. Beiträge zur Geschichte d. mittelalterl. Philos.) und über jüdische Vorläufer Spinozas. Dabei bekannte sich dieser geistig hochstehende Charakter, dessen Bild sich dem Jüngling tief einprägte, in seinen „religiös-philosophischen Aufsätzen" zu einem strengen Kantianismus.

So fühlte ich mich durchaus mit dem Familiengeist einig, wenn ich, ohne mich je der Religion als solcher zu entfremden, und ohne jemals in der Berufswahl zu schwanken, schon im Knabenalter als mein zukünftiges Studium etwas vorlaut die Philosophie angab. Der Gymnasiast schon versuchte sich an der „Kritik der reinen Vernunft" oder an der „Philosophie des Unbewußten", die ihn in der Bibliothek des Vaters reizten, den er beim Vorlesen von Aufsätzen über D. Fr. Strauß oder über Darwin etwa mit der Frage plagte, warum die Entwicklung aus den niederen Arten nun nicht auch über den Menschen hinausführe. Trotz mancherlei selbstquälerisch sehnsüchtigen Stimmungen, ja vielleicht in ihnen sich steigernd, fühlte sich der jugendliche Geist getragen und gehoben zu einer bejahenden Lebensrichtung, die er sich in ein Zeitalter kalter Mechanistik und großstädtisch blasierter Skepsis dankbar aus der Kleinstadtidylle rettete, wo alles um ihn her als positiver Wert zu ihm sprach: Natur und Familie, die Welten des Glaubens, der Phantasie und der Spekulation und nun auch das Vaterland, mit dessen kräftigstem Anstieg, ja mit dessen Einigungs- und Sieges-

feier er gerade in die Schule trat und so zu sozialem Bewußtsein erwachte. Das alte Hirschberger Gymnasium bot unter dem charaktervollen Direktor Lindner und in den obersten Klassen besonders unter dem anregenden Prorektor Rosenberg eine gründliche Schulung, die mit altpreußischem Pflichtgeist individualisierende Behandlung glücklich verband, und fügte den positiven Lebenswerten als weiteren den Humanismus hinzu, der bald als begeisterte Liebe zur Antike dem jungen Streben Schwingen gab und der späteren Arbeit eine dauernde Blicksrichtung. In der stark sprachlichen Ausbildung suchte ich mir damals einen mehr philosophischen Ausweg durch allerlei wissenschaftliche Spielereien in Wortsammlungen und etymologischen Versuchen, die gar kindlich auf die Entdeckung einer Ursprache hinausstrebten. In das sonnige Schwelgen jugendlicher Ideale warf der Tod des Vaters die ersten tieferen Schatten, die für die härteren Richtungen des Zeitgeists empfänglicher machten, da sie pessimistische Gedanken aufrührten und durch schärfer stechende Zweifel dem Naturalismus entgegenführten.

Als nun der 18jährige Abiturient seine Studien in Breslau begann, wo damals Dilthey sich mit einer noch stark positivistisch getönten Vorlesung über Logik verabschiedete, da fand dieses erste Kolleg mit dem Refrain: Metaphysiker sind Narren, ein offenes Ohr und ein frohes Echo bei dem jungen Zuhörer. Dagegen enttäuschte er im 2. Semester den gediegenen Philosophiehistoriker Freudenthal, als er in dessen Seminar mit der Aufgabe betraut die kantische Ethik gegen Utilitarier und sonstige Naturalisten vom Schlage Paul Rees zu verteidigen, nach mehrfachen privaten Debatten verzichten zu müssen erklärte, da seine Stellungnahme nun einmal die entgegengesetzte sei. Wirklich arbeitete ich damals in einem unreifen Versuch eine Art eigener Theorie aus, die alles von naturalistischer Ethik Gelesene noch übersteigerte. Dieser Versuch blieb unvollendet; denn der ringende Eifer alles menschliche Wollen bis aufs Letzte aus Egoismus zu erklären, scheiterte schließlich — an der Mutterliebe. Dennoch hielt mich der Naturalismus noch einige Zeit gefangen, und im folgenden Semester faßte ich in Leipzig, wo ich im Sommer 1883 das Studium fortsetzte, den kühnen Plan eines Buches über den freien Willen, der da natürlich widerlegt werden sollte. Das Buch erschien ein Vierteljahrhundert später — mit entgegengesetzter Tendenz.

Was ich damals in der Hochblüte des Tatsachenkultus von der Universität erwartete und halbwegs empfing, war die äußerliche

Stillung eines universalen Wissenshungers, das Angebot eines reichen Materials, das ich einmal für eine Entwicklungsgeschichte der menschlichen Seele zu verwerten träumte. Wohl in Nachwirkung der gymnasialen Sprachspekulationen warf ich mich zuerst mit natürlich sehr rasch erkaltetem Eifer auf Sanskrit und Arabisch und hörte auch weiterhin, mehr noch als philosophische Kollegien philologische, archäologische, kunsthistorische, geschichtliche, nationalökonomische und hospitierte gern bei Theologen, Juristen und Physiologen. Ich lernte vielerlei, ohne irgendwo eine entscheidende Richtung zu empfangen; der Polyhistor wesentlich imponierte mir auch in Männern wie Roscher, Zarncke und Wundt, der damals gerade in seinem aufblühenden psychologischen Seminar die experimentelle Methode begründete, der ich mich aber schon aus einer gewissen Fremdheit gegen alles Technische fernhielt. Nur an seiner „Logischen Gesellschaft" beteiligte ich mich mit einem sehr kritischen Referat über Mills Kausalprinzip, dessen rein empirische Begründung mir nun doch nicht mehr genügen wollte; denn die Wendung bereitete sich vor, die erst den Idealismus zum Erwachen brachte, den ich zeitlebens als eingeboren fühlte.

Den kritischen Stachel zur Umkehr und den dialektischen Weg der Begründung zu finden bot der Akademisch-Philosophische Verein in Leipzig eine unschätzbare Anregung gerade als Gegengewicht gegen einen Universitätsbetrieb, wie er sich vielleicht nicht ganz ohne meine Schuld mir darstellte als Muster dessen, was die heutige akademische Reform überwinden will, als ein passives Massenhören von spezialistischem Massenstoff, der unverdaut blieb. Demgegenüber gab es hier bei aller gärenden Unreife studentischer Debatten, in die sich auch einige Stimmen von Älteren mischten, die schon zu produzieren begonnen, doch eine tätige, selbständige Parteinahme, ein individuelles Ergreifen des Materials in kritischer Durchsäuerung und allgemeinerer Durchdringung über die Fachschranken hinaus. Der 1866 von Avenarius gegründete Verein hatte schon verschiedene Entwicklungsstadien durchlebt, ein erstes, in dem die Studenten stumm den Diskussionen ihrer Lehrer zuhörten, als Reaktion dagegen ein weiteres, in dem nun diese Studenten durch Sensationsvorträge über Sozialismus, Spiritismus, Hypnotismus eine größere Gästezahl anlockten; dann trat ein Ermüdungsstadium ein, in dem wohl einige Mediziner es bald satt hatten, sich gegenseitig in ihrem Naturalismus zu bestärken. Aus diesem Tief-

stand des Interesses und der Mitgliederzahl hob sich der Verein wieder gerade zur Zeit meines Eintritts und bot schon in einer seltenen Mischung der Fakultäten und der Nationalitäten einen starken Anreiz zur Reibung der Geister, die sich bald in zwei Hauptrichtungen gruppierten. Auf der einen Seite ward eben im Bewußtsein der herrschenden Zeitstimmung, fußend auf den „Tatsachen der Erfahrung" der Naturalismus verfochten, und er verband sich in der neu verkündeten „materialistischen Geschichtsphilosophie" mit dem Sozialismus, der damals gerade in den Leipziger Industriequartieren sich praktisch zu straffer Parteidisziplin verdichtete und dabei theoretisch zunächst mehr sich in kalter Schärfe der Negation darstellte, die krasser noch in etwa dort auftauchenden russischen Nihilistenköpfen vertreten war. Hier wie in einen Abgrund schauend spürte ich alle Idealität des persönlichen Lebens, alle geschichtlich bewährte Kraft der Geisteswelt in mir sich aufbäumen gegen diese Massenflut der Verneinung. Ich begann nun als Eiferer in einer idealistischen Gegenpartei die These zu verfechten, daß die Natur mit demselben Recht als ein Stück Geist wie der Geist als ein Stück Natur anzusehen sei, und protestierte jetzt in voller Abkehr vom Utilitarismus gar heftig gegen das „Schweineglück" der materialistischen Sozialeudämonisten. „Das Prinzip der Kultur" suchte ich in einem Vereinsvortrag vielmehr in „möglichst vielen möglichst großen Männern", und diesen auch durch Schopenhauer genährten Heldenkult fand ich damals mit staunender Erregung wieder in Nietzsches „Unzeitgemäßen Betrachtungen".

Schon durch Schopenhauer ward ich auf ein nun ernstlicheres Studium Kants geführt, der mir aber zunächst gleich den damaligen Neukantianern mehr nur als kritische Waffe und Mauer gegen den Ansturm des Naturalismus diente. Ich suchte nun weitere Stärkung im Idealismus und wagte es in den Tagen tiefster Verachtung Hegels im Verein eine Hegelsektion zu gründen, die sich allerdings vergeblich an der „Phänomenologie" die Zähne wund biß. Aus der Kenntnisnahme anderer rationaler und spekulativer Systeme schloß sich mir selber noch unsystematisch ein allgemeines Heldentum des Geistes zusammen. Eine studentische Reformzeitschrift ließ mich damals zuerst zu Worte kommen in zwei anonymen Aufsätzen „Lob der Narrheit" und „Wohin?", die gar leidenschaftlich in bilderreicher Paradoxie Empörung spieen gegen den materialistischen Zeitgeist und wenigstens große Narren

forderten, damit sich an dieser Folie Genies entzünden könnten.

Diese romantische Reaktion fand ihre reichliche Nahrung in Dresden, wo ich bei meiner dorthin verzogenen Mutter die Ferienmonate und noch zumeist die nächsten Vorbereitungsjahre verbrachte. Die Kunstsammlungen öffneten den Blick für Glanz und Fülle klassischer Schönheit; Theater und Orchester, auf vielbewunderter Höhe stehend, ließen damals gerade den Triumph der Wagnerschen Kunst erleben, die ich mit wahrer Inbrunst wie einen heiligen Strom aufnahm, der mich über manche Kälte und Leere der Zeit, ja noch über die niederdrückendsten persönlichen Erfahrungen sieghaft, tröstend, verheißend hinwegtrug und in der Musik und schon im Tristantext tiefste metaphysische Ahnung verehren ließ. Und es war mir, als witterte ich noch in der Luft etwas von jener schwergeladenen Glücksstimmung, in der dort Schiller, Schopenhauer und Wagner ihre tiefste Tragik geschaffen haben. Wohl wars eine schwüle und mehr feminine Atmosphäre, in der dort unter vollen Blüten der Kunst und der Natur der geistige Eros aus dem Unbewußten heraufschwoll und nach Entfaltung drängte — recht im Gegensatz zum technischen Zeitgeist und zu den Daten der strengen, empirischen Wissenschaft, der doch der Verstand die Anerkennung nicht versagen konnte. Mancher Stoßseufzer entrang sich dem täglichen Wanderer an den schönen Elbgeländen im Kampfe zwischen Kopf und Herz, zwischen Naturalismus und Romantik. Die zeitgenössische Philosophie bot keine starke Weltanschauung, die der Einheit der Seele Genüge tat. Die Fachliteratur mutete an wie eine Verschwörung der Nüchternheit, wie eine Scholastik ohne Glaube und gab zumeist nur Psychologie „ohne Seele", Erkenntniskritik ohne Erkenntnis, Historie ohne originales Leben. Der empirisch-spezialistische Zeitgeist war damals in der Mitte der achtziger Jahre auf dem Nullpunkt des philosophischen Interesses angelangt und bei der äußersten Abkehr von allem spekulativen Sinn. Kein Lehrer, kein Führer bot sich mir, kein Retter aus solcher Geistesnot. Da las ich Platon und fand in ihm Eros und Logos vorbildlich vereinigt und fand höchsten Idealismus der Spekulation auf dem Grunde schärfster dialektischer Kritik.

Äußere Anregung zu speziellerer Beschäftigung mit dem mir schon durch humanistische Bildung und Begeisterung nahegerückten Denker bot eine Leipziger Preisaufgabe (für das Krugsche Stipen-

dium) über das Verhältnis von Platons Protagoras und Menon, aus deren Bearbeitung mir der Plan aufstieg eine Gesamtentwicklung Platons als Vorbild für den Idealismus auszuarbeiten. Als ein Teil der Einleitung hierzu war die ohne jede Fühlungnahme mit einem Lehrer entworfene Dissertation gedacht, auf Grund deren ich im Oktober 86 in Leipzig doktorierte: „Zur Erkenntnis der geistigen Entwicklung und der schriftstellerischen Motive Platos in besonderer Rücksicht auf Phaed. 96 A — 100 B und Phaedr. 274—278 B". An der einen Stelle hakte ich ein, weil ich darin (mit Recht) nicht die Entwicklung des Sokrates, sondern (mit minderem Recht) die Platons bezeugt fand; die andere griff ich auf, weil sich mir darin der Subjektivismus zu offenbaren schien, als den ich damals den Idealismus verstand. Und so verstand ich auch Platons Schriften einseitig im Goetheschen Sinne als reine Konfessionen, als Eruptionsstücke einer gärenden Seelenentwicklung, die mir für den Idealisten bezeichnend schien. Bald aber traten mir stärker die beiden objektiven Pole entgegen, zwischen denen dieser Entwicklungsstrom sich bewegte: am Anfang Sokrates, am Ende das System. Die Struktur des Systems erfaßte ich in der Synthese, die sich mir architektonisch in der weiterhin durch Kant und seine spekulativen Nachfolger bestätigten, tief begründeten Trichotomie darstellte (vgl. Kritik der Urteilskraft, Schluß der Einleitung). Doch blieb diese Perspektive unausgeschöpft, und nur als Teil einer Vorarbeit hierzu schrieb ich (wohl 1888) die Abhandlung: „Zur Geschichte der Zahlprinzipien in der griechischen Philosophie, Monismus und Antithetik bei den älteren Ioniern und Pythagoreern" (erschienen in der Zeitschr. f. Philos. u. phil. Krit. 79, S. 161—228). Es galt mir dem trichotomischen Synthetiker Platon gegenüber die Vorplatoniker als bloße, schließlich scheiternde Antithetiker vorzuführen, die älteren dabei als Monisten, die jüngeren als Pluralisten. Denn ich konnte von Anfang an die Geschichte der Philosophie nur lieben, ja ertragen, wenn sich ihr durch Herausarbeitung prinzipieller Züge ein Gesicht geben ließ, ein organischer Zusammenhang.

Schwerer litt ich in diesem Streben aus dem Stoff zur Form zu kommen bei der Arbeit an Sokrates, und ich könnte mich fast ein Opfer des Sokrates nennen, wenn ich bedenke, daß ich 15 der frischesten Schaffensjahre (allerdings mit vielfachen, andersartigen Unterbrechungen) einem Werke widmete, das mich noch weniger als andere befriedigte, weil es, sich konsequent immer mehr

aus dem Zentrum ins Peripherische ausbauend, den Helden in einem unendlich ausgesponnenen Netz von Traditionen zu verlieren drohte, dessen Fäden vom Anfang bis zum Ende der Antike ausliefen. Dieses Werk („der echte und der xenophontische Sokrates", I. Bd. 1892. II. Doppelband. 1901) litt wohl am Schicksal, ja am Fluch der Zeit. Wie gewiß in manchem Menschen dieser Säkularwende rangen in mir bis zur schärfsten Selbstquälerei der vom 19. Jahrhundert ererbte historische, objektivistische Spezialismus mit der spekulativen Sehnsucht des neuen Zeitgeists, die „Andacht zum Kleinen", die dem Einzelnen der Überlieferung mit aller Akribie gemacht werden möchte bis zum furor jede Spur in den letzten Schlupfwinkel zu verfolgen, mit einem ins Allgemeine aufstrebenden Gestaltungs- und Überwindungsdrang, wie er heute so manche junge Seele, die in der bloßen Reaktion gegen den Vätergeist schon fruchtbar zu werden meint, verlockt leichthin alles Geschichtliche als Ballast über Bord zu werfen, während ihr doch dabei mit den Steinen auch das Brot verloren geht. In jenem Werke allerdings siegte der überreichliche Stoff über die Form, und doch ist es in Anlage und Ergebnissen von einer unsichtbaren allgemeinen Linie durchzogen und zuletzt für die Geschichte der Menschenseele geschrieben. Ich suchte Sokrates, suchte in ihm den Lessing zu dem goethischen Platon, den Geist der Aufklärung, der jeder Klassik voraufgehen muß. Da stieß ich an Xenophons Memorabilien, die gewiß kenien Sokrates für einen Platon boten, und damals erst recht geneigt Schriften mehr aus dem Menschen, aus dem Subjekt als aus dem Objekt zu verstehen, erkannte ich den xenophontischen Sokrates als ebenso stark fiktiv, wie man bisher nur den platonischen Sokrates und auch dies erst allmählich erkannt hatte. Hierzu suchte ich die Geistesart Xenophons, aus der ich seinen Sokrates verstand, durch Vergleichung aus seinen übrigen Schriften herauszuheben. Diese an sich richtige Methode zur Scheidung eines Autors und seines Gegenstandes wies nur eine Lücke auf: Daß eben die Geistesart Xenophons selber zu ungeistig war, um aus sich heraus noch soviel Lehrgehalt zu schöpfen. Hier trat nun zwischen Sokrates und Xenophon der Kyniker, an dessen praktische Denkrichtung sich dieser Praktiker ebenso anschloß wie später der ihm verwandte Römer an den kynisierenden Stoiker. Ferd. Dümmler wies diesen Weg, gegen den ich mich anfangs sträubte, bis er sich mir durch ernstliches Studium der Kynikerfragmente nicht nur gangbar erwies, sondern erweiterte

über Xenophon hinaus zu einer breiten Straße, auf der sich der kynische Einfluß (oder doch wie bei Platon die kritische Beziehung auf den Kyniker) weit über unsere bisherige Erkenntnis hinaus geltend machte, späterhin natürlich durch stoische Vermittlung bis ans Ende der Antike.

Wenn man mir auch mehr oder weniger den fiktiven, ja auch den kynisierenden Charakter der xenophontischen Sokratik zugestand, so fand man doch in meinem Werk einen zu stark aufgeschwellten Triumphzug des Kynismus in gewaltiger Überschätzung seines Begründers Antisthenes — nicht ganz mit Unrecht, wie ich jetzt zugebe, weil ich ihn bisweilen mißverständlich als Autor neuer Richtungen vortreten ließ, für die er nur Durchgangspunkt war, und doch mit Unrecht, vor allem weil dieses mehr verkannte als gekannte Werk gerade nicht darauf ausging, die Antike in Kynismus zu tauchen, sondern die bei Xenophon hervortretende kynische Färbung vielmehr vom „echten Sokrates" abzustreichen, ja vielmehr das klassische Hellas vom Kynismus abzuscheiden, wenn man will, zu reinigen und in dem praktischen Voluntarismus und halbsozialistischen Absolutismus des asketischen kynischen Predigers eher den Keim nachhellenischer Welten, der römisch-christlichen bis zur modernsten Sphäre zu erkennen. Kurz gesagt: Antisthenes bedeutete mir in Hegels Sprache den romantischen Geist, der sich ebenso von der Aufklärung des Sokrates wie von der Klassik Platons abhob. — Gleichzeitig galt es mir methodisch gegenüber dem empirischen Kleben an zufällig erhaltenen Schriften die Macht des Verlorenen freier kombinatorisch aus den meist unterschätzten Fragmenten sprechen zu lassen und namentlich die Auffassung der sokratischen Dialoge immer mehr vom Aktensinn des 19. Jahrhunderts zu befreien und sie statt als historische Darstellungen vielmehr als freie philosophische Literaturprodukte zu erkennen.

Dabei half wohl eine neben aller eifrigen Pflege historisch-spezialistischer Forschung hergehende Fühlung mit der lebendigen Literatur, die mich damals zu einer Reihe meist noch pseudonymer Aufsätze in den Zeitschriften „Gegenwart", „Magazin für Literatur" und „Neue (deutsche) Rundschau" (früher „Freie Bühne") anregte. In den Dresdener Schriftstellerkreisen trat ich namentlich Jul. Duboc persönlich näher, der den Sensualismus Feuerbachs aus der Ketzerhaltung zu milder Positivität verfeinerte. Stärker fühlte ich den modernen Hauch in Berlin, wo ich z. T. die Winter

87—89 und seit 1894 die meisten Ferienmonate verbrachte und mit künstlerischen Bewegungen in Berührung kam von den Niederungen der „Jüngstdeutschen" bis zum Adelsstil Stefan Georges. Gleichzeitig erlebte ich dort die letzte philosophische Generation in einzelnen Gesprächen mit Zeller, Paulsen, Lazarus, Steinthal und eindringlicher noch mit Dilthey. Vor allem begann dort eine Jahrzehnte hindurch gepflegte Freundschaft mit Georg Simmel, mit dem ich mich bei aller Verschiedenheit geistiger Entwicklung und Einstellung zusammenfand in einer gewissen Loslösung von der Schulphilosophie und dann immer positiver in der Betonung der Lebensbedeutung des Denkens. Dieser so scharf bohrende und so fein spinnende Geist, der aus dem Zentrum der Weltstadt, aus der Fülle der Beziehungen als Soziologe und Relativist aufgestiegen war, bot dem jüngeren, aus träumender Bergromantik kommenden, ins Absolute strebenden historischen Sucher stachelnde Anregung und eigene Stärkung, je mehr er selber der Dynamik des Lebens aus der äußeren Beziehung durch das Ästhetische immer tiefer bis an die Grenze des Metaphysischen nachging. Sonst aber fühlte ich in den Jahren nach der Promotion nur eine fast wurzellose Fremdheit zur zeitgenössischen Universitätsphilosophie, am schärfsten wohl, als ich in einem Gespräch mit Brentano in Wien, und bei einem Habilitationsversuch in München einer tiefen Geringschätzung und Ablehnung der deutschen spekulativen Philosophie begegnete, die mir doch als Höhepunkt geistiger Kultur feststand. Äußere Hemmnisse, bittere Enttäuschungen, ernsteste Zukunftssorgen drückten meine Lebenskraft nieder bis aufs Krankenlager, ließen aber doch eine innere Stimme nicht verstummen, die nach der Nacht dieser Jahre einen Morgen besserer Zeiten verhieß.

Da im Winter 1892—93, als ich ohne Ermunterung einsam in Straßburg eine Habilitation erwog, lud Ferd. Dümmler, mit dem ich soeben im I. Band des „Sokrates" noch kritisch gerungen, mich nach Basel, das er mir lockend im Bilde der griechischen Polis vorführte, und zwang beinahe den Schwankenden, dem er dort wie über Nacht alle Wege geebnet, zu der ersehnten Habilitation. Als dieser wahrhaft genialische, philosophisch wie künstlerisch empfängliche, ja so recht auf die universale Auswirkung innerer Kulturkräfte abgestimmte Philologe gleichzeitig mit H. Wölfflin mich an seinen Jungesellentisch zog und sich daran z. T. freundschaftliche Beziehungen zu einem weiteren Kreis vielseitig

begabter Akademiker schlossen, in dem Naturforscher so gut wie Theologen auf geistige Weltkultur gerichtet waren, und in dem Freunde und Jünger J. Burckhardts, Nietzsches und Böcklins uns diese noch lebenden Basler Erwecker eines neuen Renaissancegeistes lebendig hielten, da überkam den Staunenden, der ja bisher nur den unter Wagnerklängen sieghaft ausschreitenden, doch auch im bureaukratischen Spezialismus sich veräußerlichenden reichsdeutschen Massenfortschritt durchlebt hatte, eine andere, eine hellenisch abgeklärtere Lebensstimmung, da sog er in der alten Humanistenstadt etwas von jener Vertiefung des historischen Sinnes zu innerer Schau und geistigem Leben ein, wie sie dort neben Nietzsche wohl auch meine einstigen Lehrvorgänger Dilthey und Eucken erlebten, in denen ich am meisten unter den älteren einen verwandten Geisteszug spürte und vorbildlich schätzte. Diesen kulturbeschaulichen Basler Geist habe ich in „J. Burckhardt als Geschichtsphilosoph" (1910 zuerst in der Festschrift zum 450 jähr. Jubiläum der Universität, 1918 separat erschienen) zu charakterisieren gesucht. Der Blick weitete sich dort nicht bloß in der voll wirkenden universitas literarum, sondern öffnete sich auch in der alten künstlerischen Kultur und in der dort engeren und zugleich freien Verbindung des philosophischen mit dem theologischen Studium für die Beziehungen des Denkens zu Glaube und Phantasie, für eine Synthese des Geistes, und im klassischen Land der Naturverklärung und der Erziehung spürte man wohl den Trieb wachsen, in dem Nietzsche den Philosophen zum Erzieher und zum Kulturmissionar berief und den Gedanken aus der grauen Theorie und der Enge des Studierzimmers ins farbige Licht, in die Freiluft, ja Bergluft hinaustrug zu lebendiger Intuition.

Noch kaum vom ersten Anhauch dieser froh begrüßten Anregungen berührt, wagte der junge Dozent im Frühling 1893 noch etwas „unzeitgemäß" in der Antrittsrede über „die Zukunft der Philosophie" als solche den Idealismus zu verkünden und die materielle Zeitkultur durch den Geist des Sokrates richten zu lassen als ein neues Persien, als eine monumentale Barbarei. Die Hoffnung zur Überwindung des Naturalismus schöpfte ich aus den in jenen Jahren so starken ethischen Reformbestrebungen, und in einer Aufsatzreihe behandelte ich die ethische Gärung der Epoche, die das „naturwissenschaftliche Zeitalter" ablöste und aus den „Schlachtreihen der Kraft und der Liebe", geführt von den Anti-

poden Nietzsche und Tolstoi, nach einer Synthese verlangte aus der Philosophie als dem „Herzen der Wissenschaft", zumal aus der Ethik, mit der sich auch meine ersten Vorlesungen befaßten. Ein gewisser idealistischer Pragmatismus erfüllte mich damals in Fichtescher Tatforderung, der noch stark subjektivistisch die Wahrheit zu schaffen statt zu empfangen hieß und die Dinge nur nahm als das, was wir aus ihnen machen. Neben dem ethischen Anspruch meldete sich auch der ästhetische namentlich in einem Vortrag über „Philosophie und Dichtung", die der nüchtern spezialisierende Empirismus zum Schaden beider völlig entfremdet hatte, Kants Rezept, daß die Poesie so wenig in die Philosophie gehöre wie in die Handelsbücher, dahin mißverstehend, daß die Philosophie nun zum Handelsbuch wurde. Diese und andere Reden und Aufsätze erschienen unter dem Sammeltitel „Philosophenwege" 1901, fast gleichzeitig mit dem II. Band des „Sokrates". Forscher und Schriftsteller, Historiker und Zeitbetrachter, Spezialist und Humanist gingen bis dahin noch etwas unausgeglichen nebeneinander her. Schon die Lehrtätigkeit, die ich seit 1897 als außerordentlicher, seit 1902 als ordentlicher Professor ausübte, drängte zur Durchdringung beider Richtungen, und der heranreifende Geist suchte schon von innen her Zusammenklang.

Der hochgesteigerte Subjektivismus, in den ich mich hineingelebt, verlangte Klärung in objektiver Betrachtung und die von früh auf empfundene Gefühlsmacht ward selber zum geschichtlichen Problem. Mystik und Romantik, die jetzt aus den Tiefen der Zeitseele gegen den Naturalismus aufschäumten, wollten in ihrer allgemeinen Bedeutung begriffen sein. So entstanden die innerlich verwandten Schriften: „Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Romantik" (zuerst 1903 als „Programm zur Rektoratsfeier der Universität Basel" erschienen, dann 1906 bei Diederichs) und „Nietzsche und die Romantik" (1905). Ich wollte damit weder die Naturerkenntnis durch Mystifizierung zurückschrauben noch Nietzsche durch Romantisierung begraben, wie es mancher orthodoxe Naturalist oder Nietzscheaner ängstlich pro domo mißverstand. Ich wollte auch nicht äußerlich schubfächern in Erkenntnisrichtungen und Literaturgattungen, sondern sah in ihnen und durch sie hindurch Übergänge und Entwicklungen und wollte sie deuten als ewige Wandlungen und allgemeine Ausgestaltungen der Menschenseele. Die Parallele des ersten Titels mit Nietzsches „Ursprung der Tragödie aus dem Geiste der

Musik" war aus inhaltlicher Verwandtschaft gesucht und begründet. Die althellenische Kunstwandlung von der Musik oder Lyrik zur Dramatik hatte ja schon Nietzsche als Wandlung vom Mythus zur Aufklärung, von Orpheus zu Sokrates empfunden. Die damit zusammengehende spekulative Wandlung von der Mystik zur Naturphilosophie verstand ich nun im letzten Grunde als Wandlung vom Fühlen zum Denken und erfaßte sie als allmenschliche Seelenentwicklung durch Vergleichung der altgriechischen Naturphilosophie mit der Naturmystik der Renaissance und der Romantik. Dabei wollte ich jenen Wandlungsprozeß nicht mit Nietzsche zuletzt beklagen, vielmehr die Spaltung der einheitlich fühlenden Seele zur Erkenntnis zugleich als ihre Entfaltung verstehen und so die Mystik als Trieb und Quell der Erkenntnis, aus dem sie zu lebensvoller Erneuerung immer wieder schöpfen müsse, zu Ehren bringen, nimmermehr aber sie auf den Thron setzen als Muster und Ziel der Erkenntnis. In der Mystik zuerst weitet sich die Seele ins Universale; denn die Welt mußte zuerst erlebt d. h. erfühlt werden, ehe sie erkannt wird. Im Fühlen erfaßt die Seele noch ihren Gegenstand unmittelbar in Einheit mit sich selbst, und eben in der Mystik erfaßt so das seiner Natur nach ins Unbegrenzte schwellende Gefühl zugleich das Unbegrenzte selbst als Gott und Natur. Einheit der Seele mit Gott und Natur ist so, was die Mystik erlebt und verkündigt. Die alten Naturphilosophen, bisher meist einseitig als Physiker vorgeführt, deren nun einmal vielfach bezeugte poetische und religiöse Elemente unverstanden als Archaismen, Konzessionen oder Widersprüche abgetan wurden, bekamen nun in der von mir mit bewußter ergänzender Einseitigkeit herausgearbeiteten Fühlung mit ihrem mystisch-lyrischen Zeitgeist ein neues Gesicht und leuchtendes Leben und gewannen innere Erklärung und Konsequenz und zugleich typische Bedeutung durch die in Parallelzügen belegte Verwandtschaft mit späteren Werdezeiten der Naturspekulation.

Wenn jenes Buch die ältesten Denker durch Verallgemeinerung ihres Seelentypus uns näher brachte, so wollte das andere umgekehrt den modernsten Denker innerlich typisieren durch Projektion in vergangene Zeiten. Und Nietzsche selber hatte sich ja mit besonderer Liebe zu jenen ältesten Denkern als seinen nächsten Geistesverwandten bekannt. Das Band der inneren Gemeinschaft wurde auf dem Grunde der Seele gesucht und im romantischen Geist gefunden. Die Romantik, so lange nach ihren reaktionären

Ausläufern verkannt und verketzert, ward ja erst heute wieder in neuem Erleben aus dem Schatten ins Licht getragen. Dazu mußte ihr Wesen aus seiner Zeitlichkeit befreit und in seiner Lebenslinie erweitert werden. Der Geist der Romantik tat sich nun größer auf, wie er erst Vollgestalt gewann nacheinander in Schopenhauer, Wagner und Nietzsche, der ja diese Vorläufer durchlebt und bekannt hat. Gewiß schlug jener Geist dabei um zu gegensätzlicher Haltung, und ich suchte so zunächst die geschichtliche Romantik und Nietzsche als Antithese vorzuführen, die sich aber dann nur als „Vordergrundsansicht" entpuppte, als Entfaltung verschiedener, im Lebenswechsel sich ergänzender Gesten desselben Grundwesens, das auch über diese großen Erlebnisse und Gestaltungen der deutschen Seele im 19. Jahrhundert noch weit hinausreichte. Die Romantik, die ich im „Sokrates" als fremd aufgepfropftes, wenn auch triebkräftiges Reis vom echten Hellas abscheiden wollte, deckte nun ihre allmenschliche Wurzel in der Leidenschaft auf, vertiefte und weitete sich zum Mutterschoß höheren Geisteslebens, zum Untergrund alles seelisch Großen im guten und schlimmen Sinne, und nun offenbarte sich erst die Klassik als Formung der sie umschwebenden Romantik, als reife Zügelung der jungen Leidenschaft. Auch Hellas brauchte und hatte so seine Romantik in den Vorklassikern wie in den Nachklassikern; der Dionysier Nietzsche aber hat von Hellas wesentlich das Romantische erfaßt, nicht die apollinische Klassik. All dies suchen auch die jenen beiden Schriften angehängten Aufsätze über „Archaische Romantik", „Schopenhauer und die Romantik", „Nietzsche und die Antike" darzulegen.

Die Schriften über Mystik und Romantik hatten wesentlich das faktische Anrecht des Subjektiven in seiner historisch aufgeweiteten Entfaltung und Wirkung gezeigt. Innerlicher noch kämpfte ich seit Jahrzehnten um sein logisches Anrecht mit dem mechanistischen Zeitgeist, dem ich ja selbst einst verfallen war und dem ich mich gleich andern Denkenden zunächst dadurch entrungen hatte, daß sich mir über die objektiven Gegebenheiten, über die Realität der Erkenntnisdaten die praktische Idealität ethischer Werte erhob. Der praktische Subjektivismus forderte vor allem lebendige Aktivität gegenüber der mechanistischen Passivität, die der Naturalismus nur übrig ließ, forderte den „freien Willen", dem nun das nächste Buch (1908 München) gewidmet war. Es war nicht knapp und systematisch genug gefaßt, um breit einzu-

schlagen; es bot weniger die Frucht als das Keimen und Aufbrechen einer Anschauung; es war ein Bekenntnisbuch, in dem sich das lange Ringen einer denkenden Seele als innere Dialektik entlud, und darum gab es sich als eine „Entwicklung in Gesprächen" — im Sinne Platons, der ja das Denken als ein Gespräch der Seele mit sich selbst erfaßte. Dieses ganze Buch war selber eine Entlastung des Willens vom Druck der Welt, war der Befreiungsprozeß eines Menschen, der mit aller Kraft den Zeitgeist in sich sog, um ihn mit aller Kraft in sich zu überwinden. So ließ ich zunächst gegen den naiven Freiheitsstandpunkt mit reichen Zitaten all die modernen Wissenschaften aufrücken, die mit ihren exakten, mechanischen Gesetzen und Zusammenhängen die Freiheit immer schärfer blockierten bis zum Anschein der Vernichtung, bis sie aus der letzten Burg des Selbstbewußtseins hervorbrach ihr Lebensrecht erkämpfend und schließlich die Welt befreiend von den papierenen Fesseln der Mechanistik, von der „Mythologie der ehernen Gesetze". Vor der erkenntnistheoretischen Kritik erwies sich die Kausalität als leer gerade, wenn sie, absolut gefaßt, alles von allem abhängig machte, und erwies sich als brauchbar und fruchtbar nur in der Beschränkung, in der Setzung von Anfängen, kurz, sie erwies sich als Sache der Auffassung. Doch auch diese subjektiv-praktische Auflösung der Kausalität war nicht das Letzte. Denn für die anorganische Welt mochte sie bloße Auffassung und Übertragung sein; doch sie war selber geschöpft aus einer Realität, sie war faktisch erlebt im Organismus, der sich in Aktivität und Passivität entfaltet und darin die gegenseitige Bedingtheit von Freiheit und Notwendigkeit als Ursache und Wirkung vor Augen führte. So brachte die Kausalität, die man immer nur nach der einen Hand, die da „Wirkungen" austeilt, als Bringer der Notwendigkeit ansah, selber auch in der andern Hand, in der „Ursache" die Freiheit. So mündete die Dialektik der Entwicklung, die von der naiven Freiheit zur Notwendigkeit und von der Notwendigkeit zur (kritischer verstandenen) Freiheit geführt, schließlich in einer tieferliegenden Vereinigung der beiden ewig ringenden Prinzipien, die nun als Subjekt und Objekt bewußt wurden und im Organismus als neuem Welttypus (statt des Mechanismus) in Kampf und Ausgleich sich darstellten. Damit war der bloße praktische Subjektivismus überwunden wie die bloß erkenntnistheoretische Einstellung durchbrochen und die Bahn geöffnet ins Metaphysische.

Das Problem der Freiheit, des Subjekts, der Seele ward nun zum Problem von „Seele und Welt“, wie ich meinen „Versuch einer organischen Auffassung“ betitelte (Jena 1912). Die Widmung des Buches an meinen Vater als Schüler Schellings gab das Signal mich kurz als Neuschellingianer zu rubrizieren. Doch von einem ernstlichen Einfluß Schellings, wie etwa die Neukantianer sich aus dem Studium Kants aufrangen, war keine Rede; ich hatte nur eine Wandlung erlebt, die sich symbolisch als solche von Fichte zu Schelling bezeichnen ließ, sofern sie aus einem praktischen Subjektivismus zu einer organischen Synthese von Subjekt und Objekt hinstrebte. Als einen „Absenker“ von Schellings Idealrealismus hatte sich ja gerade Fechner bekannt mit seiner Erneuerung des psychophysischen Parallelismus, und dessen Überwindung machte sich meine Schrift zur ersten Aufgabe; nicht aber, um dann nur als Kritiker auf seinem Grabe zu frohlocken und höchstens wieder mit der gewöhnlichen Wechselwirkung von Seele und Leib in den alten Dualismus einzuschwenken. Nein, ihm gegenüber ward mir der Parallelismus ein schon kritisch höherer Durchgangspunkt, ein noch höherer der Machsche Monismus, in dem die Gegensätze des Psychischen und Physischen als bloße Auffassungen versanken. Doch diese reine Einheit führte ins Leere, dem nicht einmal verschiedene „Auffassungen“ entsteigen konnten, und die reine Scheidung wieder hob die Welt als Welt, als Zusammenhang auf. So galt es nun Seele und Körper auf eine Linie zu bringen, wo sie als polare Gegensätze zugleich in ihrer äußersten Verschiedenheit und in ihrer Gemeinschaft klar wurden. Es galt in letzter moderner Überwindung des Substantialismus Seele und Körper in den Rollen von Subjekt und Objekt als sich ergänzende Funktionen zu fassen, die Seele als aktive, variierende, den Körper als passive, konstanziierende, die Seele als ewige Befreiung, Erhebung und Sammlung, den Körper als ewige Trägheit, Beharrung und Zerstreuung. So ließ sich im tiefsten Grunde der Weltprozeß als ein ethischer verstehen. Geist und Natur, Seele und Körper, Subjekt und Objekt leben in ewigem Ringen und ewigem Durchdringen, und in anscheinender Paradoxie tat sich ein „Zwischenreich“ auf, in dem die Gegensätze dumpf träumend ineinanderliegen und durch das nun Seelisches in Mechanisches absinkt oder wieder aus ihm aufsteigt. So gab die organische Weltauffassung erst den rettenden Ausgleich von Monismus und Dualismus, von Einheit und Scheidung; denn der Organismus veranschaulicht das Ineinander und zugleich

den Wechsel von zentraler Einigung und peripherischer Gliederung, und im wechselnden Vorschreiten dieser Tendenzen entfaltet sich nun als weitere Organisierung des Welt- und Lebensprozesses auch die Geschichts- und Denkentwicklung.

Die hier nur sehr allgemein und oberflächlich skizzierten Perspektiven, die das Buch zu eröffnen suchte, machten wohl Eindruck auf einige moderne Seelen und Seelenforscher, wurden aber bisher noch wenig beachtet in den führenden Richtungen akademischer Philosophie, schon weil diese in ihren festen Bahnen so weit auseinandergingen, daß sie einen Ruf nach Synthese kaum noch vernahmen. So konnte man von einer „philosophischen Krisis der Gegenwart" sprechen, die ich im November 1913 als Thema meiner Rektoratsrede aufgriff (1914 bei Meiner erschienen, 2. Aufl. 1919). Im Zeitalter des Spezialismus flüchtete sich die in ihrer Existenz bedrohte Philosophie selber in Spezialismen der Logiker, Erkenntnistheoretiker, Psychologen, Historiker u. a. und vergaß über der verdienstlichen Analyse des Geistes die Synthese der Welt und gab so ihren alten Beruf zur Weltanschauung preis. Doch das Denken ist in seinem Universaltrieb unausrottbar, und so bog und beugte es sich jetzt vor der Macht der Welt, vor dem Rausch des Lebens und bekannte sich irrational und emotional zugleich als Relativismus und Pragmatismus und ergriff das „Erlebnis" vom objektiven der Positivisten bis zum subjektiven der Mystik. Nietzsche und Bergson, W. James, J. C. Schiller und Vaihinger, Dilthey und Simmel schlossen sich mir so zusammen als eine Schlachtreihe der Lebensverfechter. Und ihnen gegenüber sah ich die Phalanx des Logos, die strengen, kritischen, transzendentalen Denkschulen, den Marburger Neukantianismus unter Cohen und Natorp, die badische Wertphilosophie unter Windelband und Rickert, die Husserlsche Phänomenologie. Mit innerer Anteilnahme, ja Sympathie sah ich ein Recht auf beiden Seiten zumal in persönlicher freundlicher Fühlung mit manchen Führern und Helfern hier wie dort, aber auch mit solchen, die so verschieden wie Eucken und B. v. Kern über beide Gegensätze hinausstreben. Dort drohte das schäumende Leben das Denken in Skepsis zu verflüchtigen, hier drohte das Denken in stiller Kammer als bloße Erkenntnis der Erkenntnis sich zu verkapseln zu bloßer Selbstbespiegelung. So sollte nun das Denken durchbrechen zur Realität des Lebens, aber auch das Leben sich formen zur Idealität des Denkens. Die Einheit beider ist aber gegeben und offenbart sich

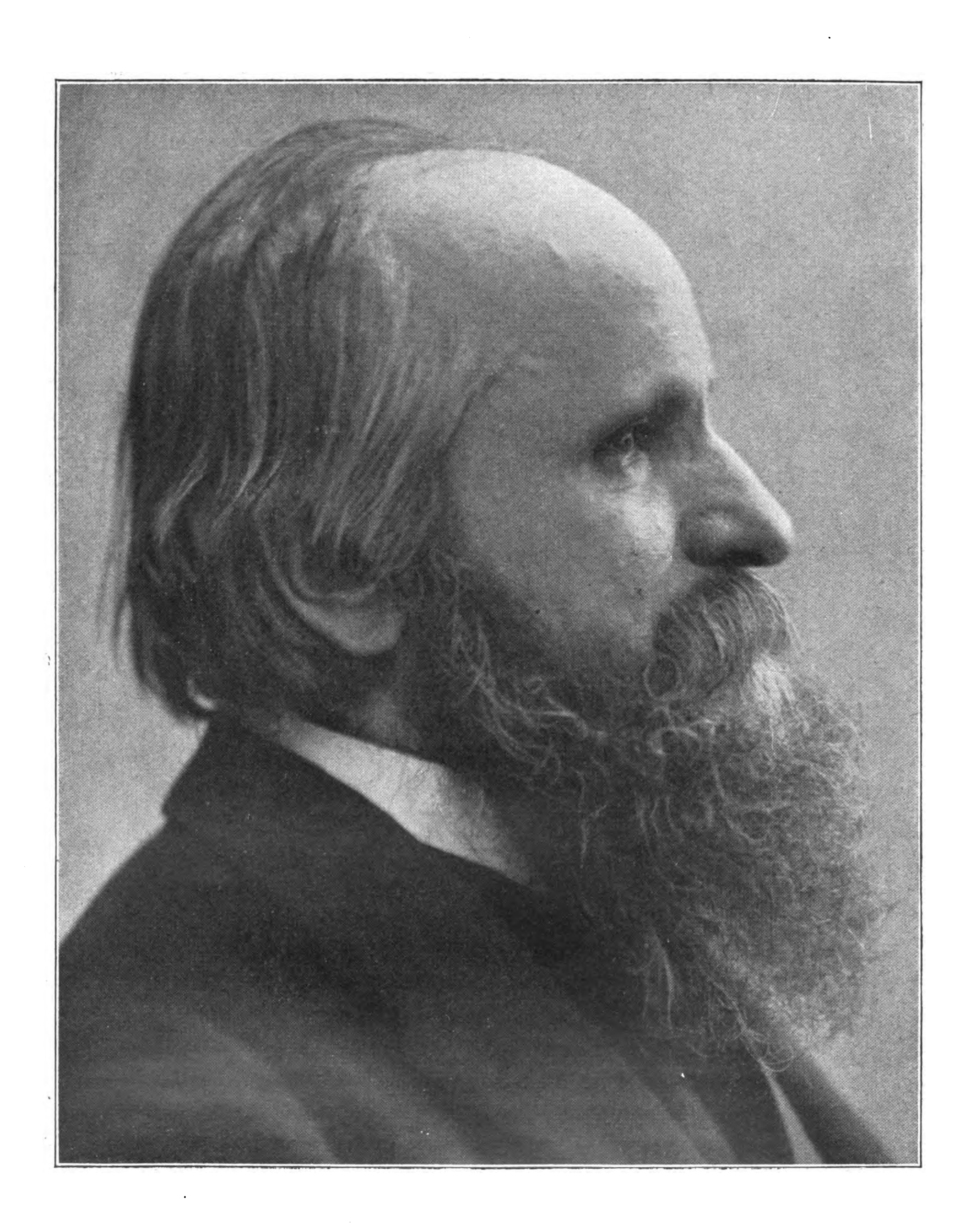
im Organischen, in dem das Leben mehr ist als rauschender Strom, wie es doch meist nur verstanden wird, in dem es Form und Ordnung ist wie eben das Denken.

Die Schrift „Antibarbarus" (1914 bei Diederichs) zeigt so in ihrem Hauptkapitel, wie sich der Geist des klassischen Zeitalters über alle äußere Not und Dürftigkeit heroisch erhob gerade als „organischer" in beschämendem Gegensatz zur mechanistischen Barbarei unseres Zeitalters. Die „neue Weltkultur" (1915 Leipzig), im hoffnungsvollen ersten Kriegswinter geschrieben, zeigt, wenn man aus dem äußerlich zur Zeit ins Unrecht gesetzten Aspekt ein bleibendes Grundmotiv herausschält, daß der „organische" Gedanke ursprünglich wie ein Waldlied aus der deutschen Geistesvergangenheit herauftönt, und der Vortrag „die Vernunft in der Geschichte" (Bruckmann 1917) zeigt, daß die Verschmelzung von Denken und Leben sich im Geschichtsprozeß als fortschreitende „Organisierung" der Menschheit durch alle noch so stürmische Wellenbewegung von Einigung und Scheidung entfaltet. Doch muß ich bekennen, daß all dies nur Wegzeichen und Vorstöße sind einer Geschichtsphilosophie, die mir seit Jahrzehnten immer sichtbarer als Ertrag auch aller Philosophiegeschichte heraufwuchs und in der die Menschheit als der große Mensch atmet und sich ausformt im Wechsel der Säkulargesten vorwiegender Bindung und vorwiegender Lösung, organischer Zusammenschließung und organischer Gliederung — denn es ist der Fluch des mechanistischen Zeitalters, daß es die „Organisierung" wesentlich als Konzentrierung verkennt und ausübt. Es ist des Fluch dieses Zeitalters überhaupt, daß es sich in lauter Einseitigkeiten zu Tode läuft; denn alles Mechanische schlägt ins Extreme aus und umgekehrt; während das Wesen des Lebens d. h. des Organischen im Ausgleich von Gegensätzen liegt. Es ist der Fluch dieses Zeitalters, daß es nur Thesen und Antithesen versteht, daß selbst der wiedererwachende Idealismus sich nur zu sehr in der Reaktion erschöpft, selbst die neue Bejahung nur als Verneinung der Verneinung kommt. Die Nüchternheit schlug um in Schwärmerei, der Naturalismus in Romantik und Mystik, die mechanische Gesetzlichkeit in skeptisches Spiel. Und doch vollzieht sich in diesen Reaktionen die Revision eines Jahrhunderts, und aus der Geisteswende in notschwerer Zeit erhebt sich ein positives Streben zum Aufbau, wie es ein demnächst erscheinendes Buch „über Wandlungen moderner Weltanschauung" (Deutsche Verlagsanstalt Stuttgart) zeigen möchte.

Was ich suchte, war der Weg vom Naturalismus durch Romantik zur Klassik, vom naiven Hängen an der Realität durch Sehnsucht und Gärung zur reifen Erfassung der Welt aus dem Geist. Solchen Weg war Hellas gegangen, und es brachte die Romantik und Mystik, die ich erst fremd von ihm abscheiden wollte, dann doch als Quellkraft und Trieb in ihm wirksam fand, allmählich zur Abschäumung und Formung. Als solchen Aufklärungsprozeß aus der Leidenschaft zur Vernunft verstand ich nun die griechische Geistesentwicklung und suche sie so in der „Geschichte der antiken Philosophie" (deren I. Band jetzt bei Siebeck-Tübingen erscheint) vorzuführen. Diese Anschauung ging mir auf, als ich vor zehn Jahren viele Wochen hindurch täglich auf der Akropolis das äußere und innere Auge sättigen und mit dem reinsten Bilde der Realität füllen durfte und so den Durchbruch der Seele zur Objektivität erlebte, wie ihn vielleicht noch zu schäumend als Konfession ein Kapitel von „Seele und Welt" beschreibt, das ich dankbar „Akropolis" betitelte sowohl nach dem Orte, an dem es geschrieben, wie nach dem Sinn, in dem es gedacht ist. Wer da noch im klaren attischen Mittagsglanz angesichts der massiven braungoldenen Formenwucht des Parthenon die Welt nur für Vorstellung erklärt, hat entweder kein Auge oder kein Gewissen. Wenn Nietzsche über Wagners Romantik hinaus eine Kunst fordert, die noch Recht behalte vor den braunen Sonnenuntergängen der Wüste, so wünschte ich eine Philosophie, die nicht sich zu schämen braucht vor diesen steinernen Tempelsäulen von Hellas. Sollen wir darum im Denken wieder Griechen werden? Nein, wir brauchen eine Philosophie, die der Eigenheit und Innerlichkeit entquillt gleich unsern Waldquellen und unserer Kammermusik, die dann aber von Hellas die klare Formung und Gliederung gelernt und die endlich noch „Recht behält" vor dem ewigen Absolutismus des Orients, mit dem sich der krank gewordene europäische Individualismus im neuen Geisteshorizont doch wieder durchdringen muß. So aber keimend aus dem inneren Zentrum, sich gliedernd zu selbständigen Formen und sich entfaltend ins Unbegrenzte, aus dem es doch selber gewachsen ist, das Größte im Kleinsten, das Ziel im Keim enthaltend — so ist nur das Organische. Eine „organische" Logik, Ethik, Ästhetik wären da auszubauen, und auch sozialpolitisch läge das Heil im organischen Verhältnis, wo das Ganze im Einzelnen schwingt und das Einzelne im Ganzen, wo der Staat sich dem Bürger verantwortlich fühlt wie der Bürger dem Staate.

Doch all dies sind nur Programme — ob es mir oder andern vergönnt ist, sie systematisch zu entwickeln, ist gleichgültig. Jede Autobiographie, die mehr sein will als Rückblick in stehendes Wasser, in dem nur das Ich sich spiegelt, muß aus dem Persönlichen ins Allgemeine ausfließen und münden in die wahre Biographie, in ein Bild des Lebens selber, das heute mehr als je in tiefster Not nach Vernunft ruft und damit nach Philosophie, die doch nur bewußt zu machen und zur Höhe des Geistes zu heben hat, was das Leben als organisches aus höherer Bestimmung, aus dem Geiste als höchster organisierender Kraft schon in sich trägt: die sinnvolle Ordnung.





A. Meinong

A. Meinong.

Zum Eingang.

Wessen Arbeitstag sich dem Ende zuneigt, dem mag die Frage nahe treten, was an diesem Tage zu leisten ihm wohl vergönnt gewesen sei. Je redlicher er aber bemüht sein möchte, die Antwort auf solche Frage zu geben, um so unabweislicher wird in ihm das Gefühl dafür rege werden, daß er nur über das nach bestem Wissen und Gewissen zu berichten vermag, was er erstrebt, nicht aber über das, was er erreicht hat. In diesem und nur in diesem Sinne soll versucht werden, durch die folgenden Ausführungen von den Wegen und Zielen meiner wissenschaftlichen Lebensarbeit Rechenschaft zu geben und auch wohl von den Hauptergebnissen, zu denen diese Arbeit führen mochte. Es sei darum insbesondere hinsichtlich dieser Ergebnisse sogleich darauf hingewiesen, daß die dogmatische Form, in der sie hier meist ausgesprochen werden, nur die notgedrungene Konzession an die Kürze des Ausdruckes ist. Das Bewußtsein des „errare humanum" hat mich, soviel ich weiß, zu keiner Zeit verlassen, und nichts mag es lebendiger zu erhalten geeignet sein als die Übersicht, die hier zu bieten meine Aufgabe ist.

Immerhin darf aber die Gefahr, die Endgültigkeit menschlicher Aufstellungen zu überschätzen, demjenigen besonders ferngerückt erscheinen, aus dessen Veranlagung seine theoretischen Konzeptionen niemals fertig und in voller Ausrüstung entsprungen sind wie Pallas Athene aus dem Haupte des Zeus. Meine ersten Beziehungen zur philosophischen Wissenschaft sind — dies zu konstatieren, macht bereits den Anfang des hier zu erstattenden Berichtes aus — aus der empiristischen Stimmung der siebziger Jahre des vorigen Jahrhunderts erwachsen. Solcher Stimmung wäre es wenig angemessen gewesen, der Natur ihre Gesetze vorschreiben, um so angemessener, sie ihr ablauschen zu wollen. Und habe ich mich

auch in der Folge besonders nachdrücklich dazu gedrängt gefunden, der außerempirischen Seite des Erkennens zu ihrem Rechte zu verhelfen, darin bin ich, so will es mir jetzt scheinen, doch jederzeit, wenn nicht Empirist, so doch wenigstens Empiriker in ausreichend weitem Wortsinne geblieben, daß es mir immer viel ferner gelegen hat, die Forschungsarbeit mit weitreichenden Vorausahnungen zu beginnen, als mich gleichsam durch die Tatsachen selbst vorwärts führen zu lassen, vor allem bemüht, sorgfältig zu betrachten und wohl auch aufzusuchen, was der so eingeschlagene Weg eben bieten mochte. Von der Souveränität des Intellektes über die Tatsachen ist bei solchem Verfahren wenig zu spüren, um so mehr von seiner Unzulänglichkeit den Aufgaben gegenüber, die die Forschung zu bewältigen hätte, und die Frage, ob, was man gefunden zu haben meint, auch wirklich zu finden, und ob es überdies des Suchens und Aufbewahrens wert war, muß eventuell auf ernsteste Nachprüfung gefaßt sein. Ihr soll durch die folgenden Darlegungen nicht vorgegriffen werden. Mit diesem Vorbehalte will ich versuchen, meiner Aufgabe erst von der persönlichen, dann von der sachlichen Seite aus gerecht zu werden.

Erster Abschnitt.

Leben und Streben.

Für die Wahl meines Lebensberufes ist weder Familientradition noch Umgebung maßgebend gewesen. Nach gut beglaubigter Überlieferung dem alten Geschlechte derer von Handschuchsheim zugehörig, hat mein Vater dem Heere Altösterreichs von den Befreiungskriegen an bis zum Ende des italienischen Feldzuges 1859 in begeisterter Kaisertreue angehört. Das hat ihn nicht gehindert, den von seinem (aus dem Deutschen Reiche nach Österreich eingewanderten) Vater überkommenen Geist Josefinischer Lebenshaltung auch seiner Familie derart mitzuteilen, daß uns Kindern nichts ferner lag, als in unserem Adelstitel, von dem wir kaum Kenntnis zu nehmen gelernt hatten, einen wie immer gearteten Vorzug zu erblicken. Das ist mir dann zeit meines Lebens die natürliche Betätigungsweise der Gesinnung geblieben, die vermeidet, innerlich unbegründete Vorrechte in Anspruch zu nehmen. Dieser Gesinnung hoffe ich treu geblieben zu sein innerlich wie äußerlich; ihr entspricht die Wahl meines Autornamens: Konzessionen an Schlagworte oder Parteipolitik sind mir dabei jederzeit gleich fern gelegen.

Daß meine Wiege auf polnischem Boden gestanden hat (Lemberg 1853), brachten die Berufspflichten meines Vaters mit sich; unsere Familie ist jederzeit deutsch gewesen. Meine Studienjahre habe ich ausschließlich

in Wien zugebracht. Von 1862 an war ich erst durch sechs Jahre Privat-, dann zwei Jahre lang öffentlicher Schüler des Wiener akademischen Gymnasiums. Den Anregungen dieser beiden Jahre, wie sie insbesondere von den Professoren Karl Greistorfer (Deutsch) und Leopold Konvalina (Philosophie) ausgingen, habe ich es zu danken, daß gegen den ursprünglichen Plan meiner Familie, die mich zum praktischen Juristen bestimmt hatte und trotz des zeitweilig sehr lebhaften eigenen Wunsches, mich der Musik zu widmen, schließlich doch die Wissenschaft mein Lebensberuf geworden ist.

Die Universität Wien bezog ich im Herbst 1870, vorerst in der Absicht, deutsche Philologie und Geschichte zu studieren. Seit W. Scherer dem Ruf nach Straßburg Folge gegeben hatte, stand, hauptsächlich unter dem Einflusse O. Lorenz', Th. Sickels und M. Büdingers die Geschichte im Mittelpunkt meines Interesses: ich promovierte im Sommer 1874 aus Geschichte als Hauptfach mit einer Dissertation über Arnold von Brescia. Die aus dem Gymnasium mitgebrachten philosophischen Interessen waren in den ersten Universitätsjahren ziemlich in den Hintergrund getreten und kamen erst auf den ganz äußerlichen Anlaß hin wieder zur Geltung, der in dem Officium des philosophischen „Nebenrigorosums" lag. Zum Vorbereitungsstoff hatte ich in unbefangenster Unkenntnis der Schwierigkeiten Kants Kritik der reinen Vernunft und Kritik der praktischen Vernunft gewählt. Ich versuchte der Aufgabe, die ich mir gestellt hatte, ohne fachmännische oder auch nur literarische Hilfe durchaus autodidaktisch gerecht zu werden. Und die Ergebnisse meiner mit naivstem Radikalismus an Kant geübten Kritik werden wohl primitiv genug gewesen sein. Aber ohne es zu ahnen, habe ich durch dieses nichts weniger als mühelose Studium meine Lebensarbeit begonnen.

Immerhin trat ich noch in der Absicht, mein historisches Wissen zu vertiefen, im Herbst 1874 als ordentlicher Hörer in die Wiener juristische Fakultät ein, an der ich, was für meine späteren werttheoretischen Arbeiten nicht ohne Gewinn geschehen sein wird, bereits vorher durch zwei Semester nationalökonomische Vorlesungen Carl Mengers, vielleicht dessen erste, besucht hatte. Aber schon vor Ende des Wintersemesters 1874/75 war mein Entschluß, mich der Philosophie zuzuwenden, endgültig gefaßt. Franz Brentano, mit dem mich das philosophische Nebenrigorosum in erste persönliche Berührung gebracht hatte, war an dem Entschlusse unbeteiligt. Aber die Berührung hat ausgereicht, in mir das Zutrauen zu erwecken, daß von dieser Seite her meinen theoretischen Bemühungen, die bisher immer noch ganz autodidaktischer Natur gewesen waren, die reichste Förderung zuteil werden könnte. Ich habe darum Brentano von meinem Entschlusse Mitteilung gemacht und mir seine Führung erbeten. Brentano aber hat, indem er meiner Bitte willfahrte, von seinem Reichtum aus vollen Händen gespendet, als gewissenhafter Lehrer und wohlwollender Berater beispielgebend für das Beste dessen, was sich in der Folge an meiner eigenen akademischen Tätigkeit bewährt haben mag. Sind wir gleichwohl einander zu keiner Zeit in dem Maße vorbehaltlos nahe gekommen, wie es nach C. Stumpfs

pietätvollen Gedenkblättern anderen geglückt ist, so wird sich daran der allein noch überlebende Jüngere die Schuld wohl selbst beimessen müssen, auch wenn seine direkte Erinnerung ihm darin kaum zu Hilfe kommt. Ich habe in der Folge oft erfahren, wie überbesorgt eben selbständig gewordene Schüler ihre Selbständigkeit gerade vor ihrem Lehrer zu hüten bemüht sind, obwohl es eben diese Selbständigkeit war, auf die er unermüdlich hingearbeitet hat. Solche Besorgnisse mögen der überragenden Persönlichkeit eines Brentano gegenüber besonders leicht erwacht und geeignet gewesen sein, den Ausgangspunkt von Mißverständnissen abzugeben, deren Folgen mich tief in mein späteres Wirken hinein begleitet haben.[1] Was aber etwa das Leben nicht mehr zu schlichten vermochte, das hat der Tod geschlichtet, und vor dem Auge meiner Erinnerung steht als unverlierbarer Besitz, wie einst, die Lichtgestalt meines verehrten Lehrers in durchgeistigter Schönheit, übergoldet durch den Sonnenglanz seiner und meiner Jugend.

Es entspricht meiner historischen Vergangenheit, steht aber in seltsamem Gegensatz zu der dann von mir endgültig eingeschlagenen Forschungsrichtung, daß ich mir zu Anfang auch in der Philosophie vorwiegend historische Aufgaben stellte. Eine solche Aufgabe war auch die mir, wie ich glaube, durch Brentano empfohlene Untersuchung der Bedeutung der beiden Redaktionen, in denen D. Humes Hauptwerk an die Öffentlichkeit gelangt ist. Und wirklich hat mir diese Untersuchung noch bei Konzeption meiner der Wiener philosophischen Fakultät als Habilitationsschrift vorgelegten Hume-Studien I(11) als entfernteres Ziel vorgeschwebt. Drängten sich mir indes schon hier Fragen der Abstraktions- und Begriffstheorie weit mehr in den Vordergrund, als einer zunächst historisch intentionierten Arbeit angemessen sein mochte, so sind Hume-Studien II (29) schon dem Untertitel nach der „Relationstheorie" gewidmet, von deren Beziehungen zur künftigen Gegenstandstheorie ich damals freilich noch keine Vorstellung hatte. Hume-Studien I und II begrenzen nach der Zeit ihrer Veröffentlichung in den Sitzungsberichten der Wiener Akademie der Wissenschaften zugleich die Dauer meiner Tätigkeit als Privatdozent der Philosophie an der Universität Wien vom Sommer 1878 bis inkl. Sommer 1882. A. Höfler, Chr. v. Ehrenfels, A. Oelzelt-Newin sind damals meine Schüler geworden.

Die mir völlig unerwartete Ernennung zum Grazer Extraordinarius der Philosophie versetzte mich im Spätherbst 1882 auf den Boden, der der Schauplatz meiner Lebensarbeit geworden ist. Naturgemäß waren es zunächst noch in Wien geknüpfte Fäden, die sich nun über den Semmering spannen. So die Vollendung der philosophischen Studien Chr. v. Ehrenfels' und dessen Promotion an der Grazer Universität 1885, die Unterstützung von A. Höflers Eintreten für den damals bedrohten

[1]) Vgl. 64 Annahmen, S. VIIf., XI (Vorrede). Über die Weise, in der hier und weiterhin meine eigenen Veröffentlichungen zitiert sind, gibt eine Bemerkung zu Beginn des angehängten Publikationsverzeichnisses Auskunft. Nur ganz ausnahmsweise ist auf zwei unmittelbar vor dem Abschlusse stehende, für Bd. III meiner „Gesammelten Abhandlungen" bestimmte Arbeiten hingewiesen.

Logik- und Psychologieunterricht in den österreichischen Mittelschulen durch die Schrift „Über philosophische Wissenschaft und ihre Propädeutik“ 1885 (31), die Promotion Höflers in Graz 1886, sein Grazer Aufenthalt im Winter 1886/87 zur ersten Konzeption seiner Lehrbücher der Logik und Psychologie, endlich die Habilitation A. Oelzelt-Newins für Philosophie 1888, der nur leider aus formellen Gründen die Bestätigung seitens der Unterrichtsbehörde versagt blieb. Aber auch manches, das in der Zukunft sich erst recht entfalten sollte, hat in diesen Jahren des Grazer Extraordinariates seinen Anfang genommen. Die mir jederzeit besonders wichtigen seminaristischen Übungen, die ich bereits in Wien vom ersten Semester meiner Dozentur ab unter dem Namen „Philosophische Sozietät“ abgehalten hatte, nahmen in Graz unter demselben Namen besten Fortgang, bis sie im Herbst 1897 einem förmlichen philosophischen Seminar Platz machen konnten. Vom Wintersemester 1886/87 an veranstaltete ich mit aus Privatmitteln hergestellten Apparaten die ersten experimentalpsychologischen Übungen in Österreich, nachdem ich schon um 1880 in Wien das erste psychologische Kolleg mit (allerdings sehr bescheidenen) Demonstrationsversuchen abgehalten hatte. Die Experimentalübungen mußten 1889 wegen der Ungunst des im alten Universitätsgebäude verfügbaren Raumes und wegen der auf die Dauer unzureichenden Demonstrationsmittel unterbrochen werden, sind aber durchaus als Vorarbeit zur Gründung des seit 1894 (als des ersten experimentalpsychologischen Institutes in Österreich) bestehenden psychologischen Laboratoriums der Universität Graz zu betrachten, dessen Apparatensammlung nun die vorher von mir bereits beigestellten Stücke sowie eine 1893 von A. Oelzelt-Newin gespendete Kollektion wertvoller Inventarnummern als Geschenke in sich aufnahm. Die noch nicht erwähnten Publikationen dieser Zeit sind zunächst Studien; doch ist die Skizze „Zur erkenntnistheoretischen Würdigung des Gedächtnisses“ (33) mein erster Versuch gewesen, die Vermutungen und damit andere als ideal vollkommene intellektuelle Betätigungen in den Bereich erkenntnistheoretischer Untersuchung einzubeziehen. Die erfreulichsten Lehrerfolge dieser Zeit knüpfen sich an die Namen K. Zindler und E. Martinak[1]), obgleich der Träger des ersteren Namens in der Folge den Konflikt zwischen Philosophie und Mathematik als Berufswissenschaft zugunsten der Mathematik entschieden hat.

Der Zeitraum von dreißig Jahren, der seit meiner Ernennung zum Grazer Ordinarius der Philosophie im Frühjahr 1889 und meiner im Herbste desselben Jahres erfolgten Verheiratung verflossen ist, gestattet, seine Ergebnisse in etwas größeren Zügen zu verbuchen. In dreierlei Hinsicht wußte ich mich zu Beginn dieses Zeitraumes an der zeitgenössischen Arbeit innerhalb meiner Berufswissenschaft beteiligt: nach der Seite der Erkenntnistheorie von meinen ersten philosophischen Bestrebungen an — nach der Seite der Psychologie insbesondere seit den

[1]) Vgl. meine Mitteilungen „Aus Martinaks Leben und Wirken“ in den von mir zu Martinaks 60. Geburtstag herausgegebenen „Beiträgen zur Pädagogik und Dispositionstheorie“, Prag 1919.

Zeiten, da mir erst das Bedürfnis nach dem experimentellen Universitätsbetrieb dieser Wissenschaft und dann der Betrieb selbst näher getreten war — und endlich nach der Seite der Ethik, insbesondere ihrer werttheoretischen Grundlagen, zu deren Erforschung mir das noch bis in die ersten Jahre des Ordinariates hinein jährlich wiederkehrende Obligatkolleg über „praktische Philosophie" Gelegenheit geboten hatte. Daß die Historie, bei der ich doch einst begonnen, meiner Veranlagung am fernsten stehe, darüber war ich mir längst klar geworden. Zum wichtigsten, jedoch erst spät (kaum vor 1900) geernteten Erlös der nun folgenden Jahre zähle ich die Einsicht, daß ich wohl schon vom ersten Anfange meines Philosophierens an noch nach einer ganz anderen Richtung und nach dieser vielleicht mehr als nach allen übrigen Richtungen in Anspruch genommen war und die Wichtigkeit dieser Einsicht finde ich natürlich nicht in dem, was sie Persönliches enthält, sondern darin, daß diese Richtung bisher in ihrer Eigenart unerkannt und gerade dieser Eigenart nach für die gesamte Philosophie und über diese hinaus von fundamentalster Bedeutung ist. Ich meine die vorübergehend bereits 1903[1]), mit vollem Nachdruck aber 1904 in den zur Feier des zehnjährigen Bestandes des Grazer psychologischen Laboratoriums herausgegebenen „Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie" (54) als besondere Wissenschaft postulierte Gegenstandstheorie, deren Zielen, ohne daß ich mir darüber klar gewesen wäre, mehr oder minder deutlich fast alle meine vorhergehenden Publikationen, namentlich die Arbeiten „Zur Psychologie der Komplexionen und Relationen" (39), „Über die Bedeutung des Weberschen Gesetzes" (45), insbesondere die Schrift „Über Gegenstände höherer Ordnung" (48), dann aber auch das noch zu erwähnende Buch „Über Annahmen", namentlich im Kap. VII seiner ersten Auflage, und die „Bemerkungen über den Farbenkörper und das Mischungsgesetz" (51) Rechnung getragen hatten. Der Apologie der neuen Wissenschaft habe ich dann eine besondere Publikation „Über die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften" (61) gewidmet. Ebenso ist die zweite Auflage des Buches „Über Annahmen" (65) in vielen Partien ganz ausdrücklich auf gegenstandstheoretische Untersuchungen gegründet und das Buch „Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit" (70) ist namentlich seinem ersten, die Möglichkeit behandelnden Hauptteile nach fast durchaus gegenstandtheoretischen Charakters. Den Rechtsansprüchen der Gegenstandstheorie zur verdienten inneren und äußeren Anerkennung zu verhelfen, erscheint mir, seit mir die Berechtigung dieser Ansprüche klar geworden ist, als eine meiner wichtigsten Lebensaufgaben.

Über der neuen Disziplin ist die ältere, über der Gegenstandtheorie die Erkenntnistheorie hoffentlich nicht vernachlässigt worden; im Gegenteil war sie, soweit sie Lehre vom apriorischen Erkennen ist, durch die Pflege der Gegenstandstheorie ganz direkt mitgetroffen. Die Theorie des empirischen Erkennens versuchen die Schrift „Über die Erfahrungs-

[1]) 51 Farbenkörper — vielleicht aber schon in der ersten Auflage des Buches „Über Annahmen", Leipzig 1902.

grundlagen unseres Wissens" 1906 (58) und die von Erinnerung und Induktion handelnden Schlußkapitel des Buches „Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit" 1915 (70) zu fördern. Die schon 1886 versuchte „erkenntnistheoretische Würdigung des Gedächtnisses" (33) hat dabei zur eingehenderen Berücksichtigung des durch die logisch-erkenntnistheoretische Tradition bislang so sehr vernachlässigten Vermutens überhaupt geführt. In den Elementen der auf die Gegenstandstheorie des Möglichen gebauten Wahrscheinlichkeitstheorie findet auch der Anteil des Apriori am Vermuten seine Bearbeitung. Noch weniger als der Ungewißheit hat die herkömmliche Erkenntnistheorie der Ungenauigkeit im erkennenden Erfassen nachgefragt; ich habe versucht[1]), einen ersten Schritt zur Beseitigung dieses Mangels zu tun. Die Ergebnisse gegenstandstheoretischer wie erkenntnistheoretischer Forschung habe ich dem Versuche dienstbar machen zu können gemeint (in 77), für das allgemeine Kausalgesetz einen alten Wahrscheinlichkeitsbeweis zu vertreten und einen neuen Wahrheitsbeweis beizubringen.

Der psychologischen Forschung hoffe ich neue Wege gewiesen zu haben insbesondere in meinem Buche „Über Annahmen" [Leipzig 1902, zweite erheblich umgearbeitete und erweiterte Auflage 1910 (64)] durch Aufzeigung eines weiten Erlebnisgebietes, das gleichsam zwischen Vorstellen und Urteilen seinen Platz hat, in den Phantasievorstellungen ein bekanntes Analogon findet und seinerseits auf analoge Tatbestände auf dem Gebiete der Gefühle und Begehrungen hingewiesen hat, die zu einer Erweiterung des Phantasiebegriffes vom Intellektuellen auf das Emotionale und sonach auf alle Grundklassen inneren Erlebens hinweist. Speziellere Fragen der experimentellen Psychologie finden in den Arbeiten „Über die Bedeutung des Weberschen Gesetzes" 1896 (45), „Zur experimentellen Bestimmung der Tonverschmelzungsgrade" 1897 (zusammen mit St. Witasek), „Über Raddrehung, Rollung und Aberration" 1898 sowie in den „Bemerkungen über den Farbenkörper und das Mischungsgesetz" 1903 (51) Bearbeitung — Fragen der außerexperimentellen Psychologie auch noch in den „Beiträgen zur Theorie der psychischen Analyse" 1893 und der Abhandlung über „Abstrahieren und Vergleichen" 1900 (49). Die zuerst in der zweiten Auflage der „Annahmen" niedergelegten Aufstellungen zur Erfassungs- und insofern auch Erkenntnispsychologie sind in verhältnismäßig junger Vergangenheit zu den Aufstellungen „Über emotionale Präsentation" 1917 (74) ausgebildet worden, die mir den geeigneten Weg aufgewiesen zu haben scheinen, den Psychologismus auch meiner einstigen werttheoretischen Positionen zu überwinden.

Für diese hat sich die früh gewonnene Erkenntnis als fundamental erwiesen, daß die Wertgefühle, soweit sie nicht etwa durch Surrogate vertreten werden, Urteilsgefühle sind, eine Erlebnisklasse, der sich in der Folge (1905) eine besondere apologetische und einigermaßen monographische Abhandlung „Über Urteilsgefühle, was sie sind und was sie nicht sind" (55) zugewendet hat. Die ersten einschlägigen Konzeptionen aber sind in den „Psychologisch-ethischen Untersuchungen zur Wert-

---

[1]) In 49. Abstr. u. Vergleichen, GA. I, S. 484ff. — 58. Erfahrungsgrundl. S. 96ff.

theorie" 1894 (43) niedergelegt, die zusammen mit dem Nachtrage „Über Werthaltung und Wert" (Archiv f. systemat. Philos., Bd. I, 1895) die Grundlegung einer allgemeinen (weil nicht ausschließlich ökonomischen) Werttheorie inauguriert haben und so zum Ausgangs- bzw. Anknüpfungspunkt für die seither vor die Öffentlichkeit getretenen Arbeiten dieses Gebietes geworden sind. Daß Chr. v. Ehrenfels mehrfach verwandte Aufstellungen in einer bereits ein Jahr vorher (1893) begonnenen Artikelserie der Vierteljahrsschrift f. wissensch. Philosophie (und dann später in seinem „System der Werttheorie") veröffentlicht hat, geht auf mein Ethik-Kolleg vom Jahre 1884/85 zurück[1]), dessen in den folgenden Jahren noch geklärten Hauptinhalt die „Psychologisch-ethischen Untersuchungen" zur Darstellung brachten. Durch die Forschungen der seither verflossenen 25 Jahre, wie unvermeidlich, in wichtigen Punkten antiquiert, bedurfte ihr Stoff einer Neubearbeitung, deren Hauptergebnisse der Bologneser Kongreßvortrag „Für die Psychologie und gegen den Psychologismus in der allgemeinen Werttheorie", 1911 (65) in nahezu schlagwortartiger Gedrängtheit mitteilt, indes ausführlichere, zumeist bereits ausgearbeitet vorliegende Darlegungen (vielleicht unter den Titeln: „Zur Grundlegung der allgemeinen Werttheorie" und „Ethische Bausteine") in den dritten Band meiner „Gesammelten Abhandlungen" aufgenommen werden sollen.

Die Ausgabe dieser Abhandlungen selbst kann ich kaum als meine eigene Publikation betrachten. Sie wurde anläßlich meines 60. Geburtstages von meinen älteren Schülern unter Führung A. Höflers veranstaltet. Bd. I vereinigt psychologische, Bd. II erkenntnistheoretische und gegenstandstheoretische Arbeiten; der noch ausstehende dritte Band soll der Werttheorie gewidmet sein. Durch ebenso sorgfältig als sachkundig abgefaßte Zusätze haben die Herausgeber die teilweise schon recht alten Ausführungen gleichsam auf den gegenwärtigen Stand der Forschung emporgehoben und dieser selbst neuerlich nutzbar gemacht.

Und noch in zwei anderen Hinsichten hat das 61. Lebensjahr mir

[1]) Da dieser Tatbestand gelegentlich verkannt worden ist, sei hier eine Stelle aus dem fünften und letzten der erwähnten Artikel (a. a. O., Bd. XVIII, 1894, S. 96) wiedergegeben, von der Kenntnis nehmen zu dürfen, dem Verfasser dieser Lebensskizze einst zu besonderer und hoffentlich nicht ganz unverdienter Freude gereicht hat: „Hier dagegen sei mir gestattet, . . . eines Mannes zu gedenken, dessen Einfluß auf meine Anschauungen über die soziale Ethik ich schwer abzugrenzen und zu ermessen vermag, weil sich jene unter seiner Leitung erst allmählich entwickelten. Es ist dies mein hochverehrter Lehrer Alexius Meinong, dessen Vorlesungen an den Universitäten von Wien und Graz meinem Forschen auf ethischem Gebiete die Richtung gaben. Da einerseits Meinong seine ethischen Ansichten noch nicht publiziert hat, andererseits aber der Hinweis auf einzelne Sätze, welche seinem Kolleg geradezu entnommen sein dürften, doch die Art und das Maß seiner Einwirkung auf mein Vorgehen nur in äußerlicher und inadäquater Weise zu charakterisieren vermöchte, — ich aber außerdem meinen lieben Freund über Prioritätseifersucht erhaben weiß —, so entschloß ich mich, einer Schuld, welche in Worten nicht abgestattet werden kann, auch nur diese wenigen Worte zu widmen."

Anknüpfungen an mein frühestes wissenschaftliches Tun gebracht, die mir zu ebensoviel Ehre als Freude gereichen durften. In der ersten Hälfte des Jahres 1914 wurde ich zuerst an die Universität meiner Jugend berufen, dann zum wirklichen Mitgliede (zu den korrespondierenden Mitgliedern durfte ich mich seit 1906 zählen) der Akademie der Wissenschaften gewählt, unter deren Auspizien ich einst mit meinen ersten selbständigen Arbeiten vor die Öffentlichkeit getreten war. Mußte ich mich dann freilich bescheiden, der Hoffnung auf die gesichertere Kontinuität in der mir etwa noch vergönnten Forschungsarbeit die so verlockende Aussicht auf einen Wirkungskreis an der Wiener Alma mater zu opfern, so habe ich um so dankbarer bei zwei seither abgeschlossenen (oben bereits erwähnten) Untersuchungen, denen „Über emotionale Präsentation" (74) und denen „Zum Erweise des allgemeinen Kausalgesetzes" (76) von der mir durch die Mitgliedschaft gebotenen Gelegenheit zur Publikation in den Schriften der Wiener Akademie Gebrauch gemacht.

Als wichtigste Ergebnisse meiner akademischen Tätigkeit in der Zeit meines Ordinariates habe ich die schon erwähnte Gründung des psychologischen Laboratoriums 1894 und des philosophischen Seminars 1897 sowie das Aufblühen und kräftige Gedeihen dieser Institutionen zu verzeichnen, deren Dotierung etwas günstiger zu gestalten, eine Kieler Berufungsaussicht (1898 an Stelle A. Riehls) willkommene Gelegenheit bot. Die Leistungsfähigkeit dieser Veranstaltungen dürfte durch die Zahl und die Namen der aus ihnen (mit Einschluß der „Philosophischen Sozietät") als meine Schüler hervorgegangenen Autoren (R. Ameseder, V. Benussi, W. Benussi-Liel, A. Faist, A. Fischer, W. A. Frankl, E. Mally, E. Martinak, R. Saxinger, E. Schwarz, O. Tumlirz, F. Weber, F. Weinhandl, St. Witasek, K. Zindler) sowie die aus jenen beiden Instituten hervorgegangenen Publikationen dieser Autoren ausreichend betätigt sein. Von den Genannten hat überdies E. Martinak 1895, St. Witasek 1899, V. Benussi 1905, E. Mally 1913 die Venia legendi für Philosophie, O. Tumlirz 1919 die für Pädagogik an der Grazer Universität erworben. Außerdem ist der Grazer Philosophie im Jahre 1913 noch eine erwünschte Lehrkraft zugewachsen durch die Habilitation H. Pichlers, der, aus der Schule W. Windelbands hervorgegangen, an den in Graz gepflegten gegenstandstheoretischen Bemühungen verdienstvollen Anteil nimmt. Die Wissenschaft wird aus der trotz weitestgehender Selbständigkeit doch verwandten Zielen zugewendeten Arbeit so vieler und zumeist in ungewöhnlichem Maße begabter junger Kräfte bereits namhaften Gewinn gezogen haben: sicher wäre mindestens der Fortschritt in der Bearbeitung der speziell mir am Herzen liegenden Probleme ohne diese Unterstützung ein wesentlich langsamerer gewesen.

Im Laufe der Jahre hat sich der Umfang meiner wissenschaftlichen Betätigung insofern eingeengt, als ich den Betrieb und die akademische Vertretung der experimentellen Psychologie immer mehr in die Hände meiner Schüler Witasek und Benussi übergehen lassen konnte. Im Herbst 1914 ist auch die äußere Leitung des psychologischen Laboratoriums über meinen Antrag an Professor Witasek übergeben worden.

Aber schon nach einem Halbjahr hat ihn ein tückisches Magenleiden, nachdem die ärztliche Kunst es bereits überwunden zu haben meinte seiner Familie, seinen Freunden und der Wissenschaft entrissen, in der ihm als angesehenem Forscher und allverehrtem Lehrer so schöne Erfolge zuteil geworden waren. Für mich ist der Verlust dieses treuesten Freundes und stets hilfsbereiten Genossen zwanzig arbeitsreicher Jahre, in dessen Hände einst vertrauensvoll mein Lebenswerk als Vermächtnis zu legen ich längst entschlossen war, — für mich ist dieser Verlust der schmerzlichste Fehlschlag meines persönlichen und akademischen Lebens gewesen und geblieben.[1]) Die Aufgabe, den Unersetzlichen im Grazer psychologischen Institute zu vertreten, ist V. Benussi zugefallen: er hat sich dieser Aufgabe rühmlich entledigt, bis der Wandel der Dinge im Herbste 1918 ihn in seine südliche Heimat abberief und insofern ebenfalls dem Grazer Institute entzog, nachdem er diesem durch nahezu zwanzig Jahre zur Zierde gereicht hatte.

So hat das Schicksal alles Menschlichen, die Vergänglichkeit, nun schon mehr als einmal vernehmlich an die Pforten des Hauses gepocht, an dem ich gebaut habe ein Leben hindurch. Nicht lange, und das nämliche Schicksal wird noch vernehmlicher von mir ganz persönlichen Tribut verlangen. Möge strebendem Bemühen dann gelungen sein, kommende Geschlechter um einen, gleichviel wie bescheidenen Zuwachs an Wissen oder doch Wissenshoffnung dauernd zu bereichern.

Zweiter Abschnitt.

Hauptaufstellungen.

A. Zum Begriff der Philosophie.

Im folgenden soll versucht werden, das Wichtigste dessen, was sich meiner Forschung ergeben hat, kurz zusammenzustellen. Besonders reichlich beigegebene Fußnoten weisen demjenigen, der diesen Positionen etwas genauer nachzugehen wünscht, die ersten Schritte. Ein paar Worte der Verständigung über den Begriff der Philosophie mögen den Anfang machen.

Es ist sicher kein Zeichen von Vollkommenheit, daß die Frage nach Wesen und Aufgabe der Philosophie noch immer nicht einverständlich erledigt ist. Aber es könnte zweifelhaft erscheinen, ob es damit auf anderen Wissenschaftsgebieten um Erhebliches günstiger steht und der Hauptunterschied nicht etwa darin liegt, daß die Frage sich der so sehr auf Prinzipielles gerichteten philo-

---

[1]) Vgl. „Stephan Witasek zum Gedächtnis", Zeitschr. für Psychologie, Bd. 73, 1915, S. 137ff.

sophischen Betrachtungsweise als besonders dringlich darstellt. Gibt man solchem Drängen nach, so gelangt man zur Einsicht, daß ohne unnatürliche Einschränkung „Philosophie“ nicht eine einzige geschlossene Wissenschaft bedeuten kann, sondern deren mehrere umfassen muß, und mir hat geschienen, daß das, was diese Wissenschaften miteinander verbindet und so zu philosophischen Wissenschaften macht, darin gelegen ist, daß sie sämtlich innere Erlebnisse entweder ausschließlich oder mindestens auch innere Erlebnisse zum Gegenstande haben.[1]) Psychologie selbst sowie nicht minder Erkenntnistheorie und Logik, Ethik und Pädagogik subsumieren sich ohne weiteres diesem Gesichtspunkte, indes Metaphysik vermöge der Universalität ihrer Fragestellungen auch die inneren Erlebnisse in ihr Gebiet einbegreift.

Aber der an sich naheliegende Verdacht, durch so indirekte Bestimmungen den Weg einer günstigstenfalls recht äußerlichen Betrachtungsweise beschritten zu haben, ist kaum mehr abzuweisen, seit in der Gegenstandstheorie, auf die sogleich[2]) zurückzukommen sein wird, eine zweifellos philosophische Disziplin zur Geltung gelangt, die neben den übrigen Gegenständen freilich ebenfalls wieder die psychischen in sich befaßt, aber vermöge ihrer Unbekümmertheit um Dasein oder Nichtdasein schon durchaus nicht mehr prinzipiell auf Psychologie gebaut sein kann, der eine Vorzugsstellung als Grundwissenschaft näher besehen auch schon hinsichtlich der Erkenntnistheorie, Ethik und Ästhetik ohne Psychologismus nicht vorbehaltlos eingeräumt werden kann. Das könnte alten Tendenzen, das Gebiet der Philosophie entweder auf Erkenntnistheorie oder auf die Lehre vom ganz Allgemeinen (Metaphysik, etwa jetzt auch allgemeine Gegenstandstheorie) einzuschränken, neues Gewicht verleihen. Es kommt die experimentelle Ausgestaltung der modernen Psychologie hinzu, die ja tatsächlich manchem den Impuls geboten hat, dieser Wissenschaft das Recht auf den Namen einer philosophischen Disziplin kurzweg abzusprechen. Aber jeder Versuch, solche Abkehr vom Psychischen im philosophischen Wissenschaftsbetriebe praktisch zu betätigen, überzeugt, wenn ich recht sehe, von der inneren Unnatürlichkeit solchen Beginnens, das zu trennen versucht, was von Natur zusammengehörig ist, mag uns ein Begriff, der dieses Zusammengehörige umfaßt, zurzeit zu Gebote stehen oder nicht. Wie bei allen anderen Wissenschaften,

---

[1]) 31. Philos. Wiss. S. 5.

[2]) Vgl. unten B I.

so entscheidet eben am Ende auch hier die Natürlichkeit der Verwandtschaft und des Zusammengegebenseins sowohl hinsichtlich des Stoffes als hinsichtlich seiner Bearbeitungsweise, und niemals wird der Metaphysiker oder Erkenntnistheoretiker, unbeschadet aller Arbeitsteilung, die Vertrautheit mit der psychologischen Arbeitsweise und ihren Ergebnissen ohne Schaden vermissen lassen. Desgleichen könnte aber freilich auch der Psycholog, möchte er auch noch so sehr das Experiment bevorzugen, nur zum großen Nachteil seiner Leistungen der Vertrautheit mit Erkenntnis- und Gegenstandstheorie entraten.

Es wird gewiß wünschenswert sein, für solche zunächst in der Praxis sich verratende Zusammengehörigkeit dessen, was von alters her tatsächlich unter dem Namen der Philosophie betrieben worden ist, auch eine begrifflich exakte Formel zu finden. Mir ist das bisher nicht geglückt, und so muß ich mich vorerst nach wie vor mit dem Hinweis auf das Psychische als auf das äußerliche Band dessen zufrieden geben, was innerlich, gleichviel an welchen Fäden, untrennbar zusammenhängt und das am allerwenigsten die Rücksicht auf „Standesfragen" wird lösen dürfen oder auch nur lösen können.

B. Zur Gegenstandstheorie.

I. An erster Stelle ist nunmehr dieser der Tradition noch nicht angehörigen, in gewissem Sinne also neuen[1]) philosophischen Disziplin zu gedenken, auf die ich grundlegend intentionierte Aufstellungen[2]) bezogen habe. Was zunächst Gegenstand ist, formgerecht zu definieren, dazu fehlt es an genus wie an differentia; denn alles ist Gegenstand. Dagegen bietet die Etymologie des „Gegenstehens" wenigstens eine indirekte Charakteristik durch den Hinweis auf die den Gegenstand erfassenden Erlebnisse, die nur nicht etwa als für den Gegenstand irgendwie konstitutiv anzusehen

---

[1]) Dieser Neuheit trage (gegen die sonstige Ökonomie gegenwärtiger Mitteilungen) der Hinweis auf die zu erster Orientierung besonders geeigneten Ausführungen E. Mallys „Über Wesen und Aufgabe der modernen Gegenstandstheorie" Rechnung, vgl. „Die Geisteswissenschaften", Jahrg. I, 1914, S. 616ff. Ergänzendes bringt desselben Verfassers Vortrag „Über den Begriff des Gegenstandes in Meinongs Gegenstandstheorie", Jahrbuch der philosophischen Gesellschaft an der Universität zu Wien, Leipzig 1913. Einiges an weiterer Literatur bringt M. Losaccos Abhandlung „La teoria degli obbietti e il razionalismo" in seinem Buche „Razionalismo e misticismo", Milano 1911, S. 67.

[2]) 54. Über Gegenstandsth., GA. II, — 61. Stellung d. Gegenstandsth.

sind. Jedes innere Erlebnis, mindestens jedes ausreichend elementare, hat einen solchen Gegenstand, und sofern das Erlebnis zum Ausdruck gelangt, also zunächst in den Wörtern und Sätzen der Sprache, steht solchem Ausdruck normalerweise eine Bedeutung gegenüber und diese ist jederzeit ein Gegenstand.[1]) Auch alles Wissen hat es demgemäß natürlich mit Gegenständen zu tun.

Aber große und wichtige Gruppen von Gegenständen haben in den traditionellen Wissenschaften keine Heimat gefunden[2]); zudem ist es diesen Wissenschaften zumeist ausschließlich um Erkenntnis des Wirklichen zu tun, indes auch seiendes Unwirkliches, überdies Nichtseiendes, Mögliches und selbst Unmögliches den Gegenstand von Erkenntnissen ausmachen kann, auf die sich das natürliche Interesse des gleichsam noch theoretisch Naiven höchstens dann bezieht, wenn es ein Mittel zur Erkenntnis des Wirklichen abzugeben verspricht. Im Gegensatze zu solcher bisher tatsächlich noch in keiner Wissenschaft prinzipiell durchbrochenen Bevorzugung des Wirklichen besteht nun aber das unzweifelhafte Bedürfnis nach einer Wissenschaft, die ihre Gegenstände bearbeitet ohne Einschränkung namentlich auf den besonderen Fall ihres Daseins, so daß sie in diesem Sinne als daseinsfrei[3]) bezeichnet werden kann. Diese Wissenschaft vom Gegenstande als solchem oder vom reinen Gegenstande habe ich Gegenstandstheorie genannt.

Vieles aus dieser Theorie ist bereits unter dem Titel „Logik" (insbesondere „reine Logik") bearbeitet worden; und daß die moderne Logistik sich ganz und gar auf gegenstandstheoretischem Gebiete bewegt, wird nur durch ihre auf rechnungsartige Operationen gerichtete Intention verschleiert, die zuerst eine möglichst weitgehende Veräußerlichung im Sinne der Umfangslogik zu begünstigen schien, indes gerade weitestgehende Verinnerlichung das ist, was die Gegenstandtheorie anstrebt und wohl auch ermöglicht. Von alters her hat man auch unter dem Namen der Metaphysik und wohl insbesondere der Ontologie als eines Teiles der Metaphysik gegenstandstheoretische Dinge behandelt, und speziell das charakteristische Moment der Daseinsfreiheit durchaus nicht immer ver-

---

[1]) 64. Annahmen.[2] § 4.

[2]) 61. Stellung d. Gegenstandsth.; Abschn. I.

[3]) Ebenda Abschn. IIf.

kannt. Aber der Gedanke der Lehre vom Daseinsfreien als Selbstzweck ist, soviel ich sehen kann, unkonzipiert geblieben. Dieser Konzeption gemäß gehört der Gegenstandstheorie alles an, was von Gegenständen ohne Rücksicht auf deren Existenz ausgemacht werden kann [z. B. was von der Mannigfaltigkeit sämtlicher Farben gilt, die den „Farbenraum"[1]) erfüllen im Gegensatze zu dem auf die psychologischen Gegebenheiten eingeschränkten „Farbenkörper"[2])], alles also, was Sache apriorischen Erkennens ist[3]), so daß in dieser Apriorität geradezu eine definierende Charakteristik gegenstandstheoretischer Erkenntnisweise gesehen werden kann.

Das Gegenstandstheoretische ist demnach das Rationale[4]), insofern also alles eher als ein neuentdecktes Land, vielmehr nach einem seiner wichtigsten Teilgebiete, dem mathematischen, das von jeher mit Recht bewunderte Muster wissenschaftlicher Exaktheit. Neu aber ist vielleicht einiges an der Einsicht in die Eigenartigkeit dieses Landes und in die Natur seiner Grenzen, falls man nicht besser von seiner Grenzenlosigkeit reden muß, — in dieser Hinsicht eine Art Seitenstück zur Metaphysik, die die Gesamtheit alles Wirklichen zu umspannen bemüht ist[5]), indes die Gegenstandstheorie eben in ihrer Daseinsfreiheit prinzipiell auch alles Nichtwirkliche in ihre Sphäre einbezieht. Natürlich bedeutet diese Daseinsfreiheit aber nicht, daß Gegenständen als solchen Existenz im eigentlichsten Sinne etwa überhaupt nicht zukommen könnte. Darin, daß sonach die Eigenart gegenstandstheoretischer Betrachtungs- und Erkenntnisweise auch dort in ungestörter Evidenz zur Geltung kommt, wo sie auf Existierendes angewendet werden kann, liegt ein Hauptwert der Aufstellung des neuen Wissenschaftspostulates.

Wie der Begriff des Gegenstandes im allgemeinen, wenigstens cum grano salis, vom Erfassen aus zu bestimmen ist, so sind die Hauptgegenstandsklassen von den Hauptklassen der erfassenden Erlebnisse aus charakterisierbar; und erfassend sind, wie berührt[6]), alle Elementarerlebnisse. Den vier Hauptklassen der letzteren, dem Vorstellen, Denken, Fühlen und Begehren stehen sonach die Gegenstandsklassen der Objekte, Objektive, Dignitative und Desiderative gegenüber[7]), deren Eigenart aber nicht etwa erst durch die Eigenart

---

[1]) 51. Farbenkörper, § 5, GA. I. [2]) Ebenda § 2.
[3]) 61. Stellung d. Gegenstandsth., Abschn. II, IV.
[4]) Ebenda § 25, vgl. unten F II.
[5]) 54. Über Gegenstandsth., GA. II, S. 517ff., vgl. unten F II.
[6]) Vgl. auch unten C II, D II—V. [7]) 74. Emot. Präsentation, § 11.

der erfassenden Erlebnisse ausgemacht wird. Darum hindert nichts, zur unermeßlichen Mannigfaltigkeit speziell der Objekte auch die inneren Erlebnisse zu zählen, obwohl diese nicht vorgestellt werden können, vielmehr unserem Erfassen nur durch Selbstpräsentation[1]) oder mit Hilfe von Phantasieerlebnissen zugänglich sind.

II. Von diesen vier Klassen von Gegenständen gestattet die eben erwähnte erste, die der Objekte[2]), vermöge ihrer Mannigfaltigkeit, Leichtzugänglichkeit und daher Bekanntheit die Feststellung einiger charakteristischen Gegensätzlichkeiten, die dann auch auf die übrigen Gegenstandsgebiete sinngemäß angewendet werden können. Es gibt vor allem Gegenstände, die auf andere Gegenstände gleichsam aufgebaut sind, die daher Gegenstände höherer Ordnung heißen müssen im Gegensatze zu den ihnen zugrunde liegenden Gegenständen niederer Ordnung.[3]) So ist die Verschiedenheit ein Superius zu dem, was verschieden ist, als den zugehörigen Inferioren, ebenso die Melodie gegenüber den einzelnen Tönen, aus denen sie sich zusammensetzt. Dort hat man einen Relat (man sagt meist, ein Objektiv mit einbeziehend, „Relation"), hier einen Komplex (oft sagt man analog zu „Relation" auch „Komplexion"[4])) vor sich. Superiora geben jederzeit inferiora zu wieder höheren Superioren ab: die so gebildeten Ordnungsreihen bleiben nach oben stets unabgeschlossen. Dagegen müssen sie in der entgegengesetzten Richtung jederzeit auf Infima führen. Ein Relat, der ausschließlich auf Relate aufgebaut wäre, und ebenso eine Mehrheit, die nur aus Mehrheiten bestünde, müßte eine fehlerhafte unendliche Reihe ausmachen (Prinzip der obligatorischen Infima). Die unendliche Teilbarkeit der Strecke steht dem nicht entgegen, denn eine Strecke ist keine Mehrheit. Relationen ohne nichtrelative, in diesem Sinne also absolute Glieder kann es sonach nicht geben: ein sozusagen absoluter Relativismus ist ausgeschlossen.

Die Objekte sind ferner so beschaffen, daß ihre Natur ihnen entweder gleichsam gestattet, zu existieren und wahrgenommen zu werden, oder daß sie ihnen das verbietet, so daß, falls ihnen überhaupt Sein zukommt, dieses Sein nicht Existenz, sondern nur

---

[1]) Unten C II.

[2]) Daß so das Wort „Objekt" einen engeren Sinn erhält als das Wort „Gegenstand", ist ein terminologischer Übelstand, den ich nur nicht ohne allzu große Künstlichkeit zu beseitigen imstande war.

[3]) 48. Gegenst. höh. Ord., GA. II, S. 385 ff.

[4]) 39. Kompl. u. Rel., GA. I, S. 279 ff.

Bestand im näher noch darzulegendem Sinne[1]) sein kann. So ist am Sein der Verschiedenheit zwischen Rot und Grün nicht zu zweifeln, aber diese Verschiedenheit existiert nicht, vielmehr besteht sie bloß. Auch die Anzahl der Bücher einer Bibliothek existiert nicht neben diesen Büchern; womöglich noch weniger existiert die Anzahl der Diagonalen eines Polygons: um so sicherer ist jeder dieser Anzahlen Bestand zuzuerkennen. Relate und Komplexe dieser Art habe ich gemeint, als Idealrelate und Idealkomplexe bezeichnen zu sollen[2]) im Gegensatze zu Realrelaten und Realkomplexen, wie solche etwa zwischen Farbe und Ort wahrgenommen werden und sich eben durch diese Wahrgenommenheit als real verraten.[3]) Dabei zeigt sich, was so der Wahrnehmung zugänglich ist, zugleich auf die Wahrnehmung angewiesen: nur durch Wahrnehmung kann man zuletzt wissen, daß ein Ding von bestimmter Farbe sich gerade an diesem bestimmten Orte befindet, daß die farbige Fläche so oder anders gestaltet, daß sie groß oder klein ist usf. Dagegen kann man die Verschiedenheit von Rot und Grün zwar nicht ebenso sehen wie diese Farben, bedarf aber auch der Wahrnehmung nicht, da man bereits aus der Natur von Rot und Grün entnehmen kann, daß sie verschieden sind.[4]) Hier ergibt sich in a priori einsichtiger Weise das Superius aus den Inferioren; der betreffende Idealrelat bzw. Idealkomplex wird durch seine Inferiora fundiert.[5])

Die Objekte sind endlich entweder vollständig oder unvollständig bestimmt, kürzer: sie sind vollständig oder unvollständig.[6]) Jedes Ding der Wirklichkeit ist so beschaffen, daß ihm jede beliebige Bestimmung (gemäß dem Satze vom ausgeschlossenen Dritten) entweder zukommt oder nicht zukommt, indes etwa jeder Begriffsgegenstand, z. B. „das" Dreieck, unendlich viele Bestimmungen (wie Gleichseitigkeit, Rechtwinkligkeit) weder an sich hat noch nicht an sich hat (daher insofern dem Satze vom ausgeschlossenen Dritten nicht untersteht).[7]) Die Gegenstände letzterer Art, also unvollständige Gegenstände, sind, falls sie nicht

---

[1]) 70. Mögl. u. Wahrsch., S. 61 ff., vgl. auch unten B III.

[2]) 48. Gegenst. höh. Ord., GA. II, S. 394ff.

[3]) 29. Hume-Studien, GA. II, S. 137 ff.

[4]) 58. Erfahrungsgrundl., S. 5 ff.

[5]) 64. Annahmen², S. 15, — 48. Gegenst. höh. Ord., GA. II, S. 396 ff. — 74. Emot. Präsentation, S. 71 ff. Vgl. unten D II.

[6]) 70. Mögl. u. Wahrsch. § 25. [7]) Ebenda S. 217 f.

etwa einen innerlichen Widerstreit enthalten, auch in Bezug auf ihr Sein unbestimmt[1]), solange vom Sein im gewöhnlichen Wortsinne die Rede ist. Dagegen existieren oder bestehen eventuell vollständige Objekte, die solche unvollständige Objekte zur Bestimmung haben, in die die letzteren insofern „implektiert" sind. Hinsichtlich solcher „Implektenten" kommt den unvollständigen Gegenständen günstigenfalls implexives Sein bzw. implexives Sosein zu.[2]) Die Beziehung solcher unvollständiger Gegenstände zu den Platonischen Ideen wie zu den Universalien ist nicht zu verkennen.

III. Die Objektive[3]), deren Eigenart am direktesten in dem Umstande zutage tritt, daß sie nicht nur günstigenfalls Sein haben, sondern jedenfalls auch Sein (im weiteren Wortsinne) sind (R. Ameseder)[4]), zeigen sich im Unterschiede von allen übrigen Gegenständen ausnahmslos durch die Zugehörigkeit zu einem der beiden Glieder des durchaus eigenartigen, unüberbrückbaren Gegensatzes von Position und Negation bestimmt oder bestimmbar. Was man etwa „negative Objekte"[5]) nennt, wie Nichtraucher, Unbeteiligter, Nichtgerade usf., bietet kein Seitenstück zu diesem Gegensatz, bedeutet vielmehr die Charakteristik von Objekten durch ein Glied dieses Gegensatzes selbst. Position und Negation (nicht zu verwechseln mit Affirmation und Negation)[6]) ist eben jederzeit Sache des Objektivs, hat aber ihren eigenartigen Anteil am Positum bzw. Negatum, das in der Regel Objekt ist. Man muß sich auch hüten, das Nichtsein um dieses sprachlichen Ausdruckes willen für das Negatum zum Positum „Sein" zu nehmen, das es höchstens ausnahmsweise sein wird. In der Regel ist Nichtsein so gut ein Positum wie Sein, oder noch richtiger (falls man im Worte „Positum" den obligatorischen Anteil einer ausdrücklich vollzogenen Position zur Geltung bringen will): „Nichtsein" ist normalerweise so positiv wie „Sein", nämlich das dem Sein sozusagen auf gleichem Fuße gegenüberstehende Widerspiel.

Wendet man die oben am Objekte bewährten Betrachtungsweisen auf das Objektiv an, so erkennt man in jedem Objektiv einen idealen Gegenstand höherer Ordnung[7]), an dem es auch,

---

1) Ebenda S. 170 f. 2) Ebenda S. 211 ff.

3) Zur Wahl dieses Termins vgl. 64. Annahmen², § 14.

4) 70. Mögl. u. Wahrsch., S. 27.

5) 64. Annahmen², § 2. 6) Unten D III.

7) 74. Emot. Präsentation, S. 105 ff.

wie bei den Objekten, ein Mehr oder Weniger an Bestimmtheit geben kann. Wie bei Objekten gibt es Ordnungsreihen auch bei Objektiven[1]), und wieder sind diese Reihen nach oben offen, indes sie im Sinne des Gesetzes der obligaten Infima nach unten jederzeit ein Objekt zum Abschluß verlangen.

Die im Vergleich mit den Objekten so beträchtlich geringere qualitative Mannigfaltigkeit der Objektive gestattet, diese einigermaßen einteilend zu überblicken. Das Sein im weitesten Sinne, das man in jedem Objektiv vor sich hat, erweist sich entweder als Sein im engeren Sinne (Paradigma: „A ist") oder als Sosein („A ist B") oder als Mitsein („wenn A, so B").[2]) Die logische Tradition, die wegen Unbekanntschaft mit dem Objektiv gern „Urteil" sagt, wo „Objektiv" gemeint ist[3]), übrigens auch analog „Begriff" statt „Begriffsgegenstand"[4]), insbesondere „Objekt" setzt, unterscheidet entsprechend das Seinsurteil (insbesondere den Existentialsatz), das kategorische und das hypothetische Urteil. Ob auch dem disjunktiven Urteil eine eigene Klasse von Objektiven entspricht, erscheint fraglich: es liegt nahe, das Eigenartige hier nicht in einer neuen Ausgestaltung des Objektivs, sondern in besonderen Bestimmungen des da jedesmal vorliegenden Objektivenkomplexes zu vermuten, die sowohl bei Soseins- wie bei Mitseinsobjektiven, ja auch bei Seinsobjektiven auftreten können. Die beiden Objektivklassen mit obligatorisch zweiteiligen Inferioren, Sosein und Mitsein, zeigen diese Inferiora zugleich in charakteristischen Relationen: prädikative Verknüpfung beim Sosein, Implikation[5]) beim Mitsein. Implikation besteht nur zwischen Objektiven, indes prädikative Verknüpfung zunächst Sache der Objekte ist.

Sein (im engeren Sinne) kann, wie schon erwähnt, Existenz sein, aber auch Bestand[6]): die Sonne existiert, Gleichheit und ebenso jeder andere ideale Gegenstand kann nicht existieren, sondern nur bestehen; auch Existenz selbst (ebenso jedes andere Objektiv) existiert nicht, sondern kann bloß bestehen. Existierendes besteht auch, nicht Bestehendes existiert auch nicht. Die sich so indirekt erschließende Verschiedenheit der beiden Seinsarten erhellt auch aus direkter Vergleichung, und gegen die Legitimität

---

[1]) 70. Mögl. u. Wahrsch., S. 390. [2]) 76. Kausalgesetz, S. 46.
[3]) 61. Stellung d. Gegenstandsth. III, S. 22 ff. (Sonderausg. S. 124 ff.).
[4]) Ebenda III, S. 17 ff. (Sonderausg. S. 120 ff.).
[5]) 76. Kausalgesetz, S. 43 f.
[6]) 70. Mögl. u. Wahrsch., S. 61 ff., vgl. oben B II.

der Berufung auf letzte Daten ist hier prinzipiell so wenig einzuwenden wie bei der eigentlichen Empirie. Aber auch dem, was weder existiert noch besteht, eignet als etwas dem Erfassen Vorgegebenes immer noch ein Rest von Positionscharakter, das *Außersein*, das, vielleicht von ganz besonderen Komplikationen[1]) abgesehen, sonach keinem Gegenstande zu fehlen scheint.

Sosein ist entweder Wassein („das Pferd ist ein Säugetier") oder ein Wiesein („Schnee ist weiß"); Wendungen wie „der Vogel hat Flügel" und „der Hase läuft" sind wohl besondere Wieseinsfälle. Es empfiehlt sich oft, bei solchen zweiteiligen Objektiven den zweiten Terminus des Materials, das Prädikat, zusammen mit dem eigentlichen Objektivkern und unter Abstraktion vom Subjekt festzuhalten, also etwa bei „A ist B" den Begriff „B-Sein" zu bilden. Ein solches „*Prädikativ*"[2]) kann dann dem Subjekte wieder unter dem Gesichtspunkte des „Habens" nachgesagt werden. Das Mitsein scheint sich in die Fälle zu differenzieren, wo die inferioren Objektive in „wenn"-Relation, und in solche, wo diese in „weil"-Relation stehen. In welcher Weise der oben berührte Gegensatz zwischen implexivem und außerimplexivem Sein die aufgezählten mancherlei Seinsarten betrifft, ist zurzeit noch ununtersucht.

Die Eigenartigkeit des Seins im weitesten Sinne, also des Objektivs, manifestiert sich vielleicht in nichts radikaler als in seinen von alters her „*modal*"[3]) genannten Bestimmungen. Nur dem Objektiv (anderen Gegenständen wieder höchstens durch das Objektiv gleichsam hindurch) kann günstigenfalls *Tatsächlichkeit* nachgesagt werden. Diese macht das eine Ende einer Strecke aus quantitativ variablen Daten, den *Möglichkeiten* aus, an deren entgegengesetztem Ende die Möglichkeitsnull oder Untatsächlichkeit steht.[4]) Jede größere Möglichkeit (mit Einschluß der Tatsächlichkeit) macht das Potius aus zu jeder kleineren Möglichkeit (mit Ausnahme der Möglichkeitsnull) als „Deterius".[5]) Jede Möglichkeit koinzidiert notwendig mit der sie zur Einheit ergänzenden Möglichkeit des Gegenteils, falls sie nicht ein Potius über sich hat, d. h. falls sie eine „Hauptmöglichkeit" ist.[6]) Auch die *Notwendigkeit* ist eine modale Bestimmung an manchen Objektiven;

---

[1]) 74. Emot. Präsentation, S. 22 ff.
[2]) 70. Mögl. u. Wahrsch., S. 127.
[3]) 64. Annahmen², § 13.
[4]) 70. Mögl. u. Wahrsch., § 16.
[5]) 76. Kausalgesetz, S. 56 f.
[6]) 70. Mögl. u. Wahrsch., S. 99.

ihr Wesen scheint zurzeit nur mit Hilfe des Erfassens beschrieben werden zu können.[1]) Sie ist nicht etwa eine Steigerung der Tatsächlichkeit, kommt vielmehr auch an bloß möglichen Objektiven vor.[2])

IV. Objekte und Objektive sind nicht die einzigen Grundklassen von Gegenständen; es hat sich herausgestellt[3]), daß es solcher Grundklassen mindestens noch zwei gibt, die ich „Dignitative" und „Desiderative" genannt habe. Sie sind den Objektiven insofern verwandter als den Objekten, als auch sie schon ihrer Natur nach Gegenstände höherer Ordnung sind, gegründet auf Objekte und eventuell Objektive, beherrscht durch das Gesetz der obligatorischen Infima. Überdies ist jede dieser Klassen bestimmt durch einen ihr eigenen Gegensatz, dessen Analogie zu dem zwischen Position und Negation sofort in die Augen springt, und der ebenfalls nicht auf einen Gegensatz von Positum und Negatum zurückgeführt werden kann. Zu den Dignitativen gehört die alte Trias: Wahr (soweit es sich da nicht ausschließlich um Erfassungsangelegenheiten handelt)[4]), schön, gut, — außerdem wohl auch angenehm. Als Desiderative sind Sollen und Zweck zu erkennen.

C. Zur Lehre vom Erfassen, insbesondere zur Erkenntnistheorie.

I. Den Gegenständen ist es nicht wesentlich, erfaßt zu werden, wohl aber erfaßt werden zu können. Insofern ist die Erfassungstheorie eine Art Ergänzung zur Gegenstandstheorie. Das Erfassen ist natürlich ein Letztes, Undefinierbares. Ihm gegenüber ist das zu Erfassende, der Gegenstand, jederzeit das logisch Frühere[5]); sein Vorgegebensein muß übrigens nicht in Existenz oder Bestand liegen, da beides fehlen und durch bloßes Außersein vertreten sein kann. Was aber das Erfassen anlangt, so besteht dieses aus einem Vorerlebnis, durch das der Gegenstand dem Denken präsentiert, und aus einem Haupterlebnis, vermöge dessen er gemeint wird[6]): als jenes ist das Vorstellen von alters her anerkannt, als

---

[1]) Ebenda S. 224 ff. Vgl. unten C IV.
[2]) 70. Mögl. u. Wahrsch., S. 122, — 76. Kausalgesetz, S. 80.
[3]) 74. Emot. Präsentation, § 11.
[4]) Von denen sogleich unten, vgl. C III. [5]) Vgl. unten F II.
[6]) 64. Annahmen², S. 239 ff.

dieses ist Urteilen bzw. Annehmen zu erweisen[1]). Aber Urteilen und Annehmen verhält sich auch seinerseits präsentierend, indem es dem Objektiv ebenso besonders zugewendet ist, wie das Vorstellen dem Objekt.[2]) Das zwingt, zunächst den Präsentationsgedanken genauer zu präzisieren.

II. Solche Präzisierung bedient sich der Unterscheidung von Inhalt und Akt[3]) zunächst an der Vorstellung. Als Inhalt bietet sich an derselben jenes Erlebnisstück dar, vermöge dessen sie gerade diesen Gegenstand hat und keinen anderen, das sonach dem Gegenstande, näher dem Objekte in besonderem Maße nach Konstanz und Variabilität zugeordnet ist. Dieser Inhalt ist (etwa als „psychologischer Inhalt"), vom „Inhalte" im Sinne der Logik[4]) wohl zu unterscheiden und namentlich nicht, wie es noch zumeist geschieht, mit dem Gegenstande zu verwechseln, zu dem er in Korrelation steht. Was konstant bleiben kann, indes der Gegenstand (und daher der Inhalt) variiert, was andererseits variieren kann, indes der Gegenstand (und daher der Inhalt) konstant bleibt, ist der Akt der Vorstellung. Indem nun aber auch das Objektiv innerhalb freilich engerer Grenzen variabel ist, kann auch von einem Urteils- (bzw. Annahme-)Inhalt gegenüber dem zugehörigen Akt die Rede sein. Präsentiert nun Urteil und Annahme sein (bzw. ihr) Objektiv, so kann das nur Sache des Inhaltes, dagegen das zum Erfassen als dessen Haupterlebnis gehörige Meinen nur Sache des Aktes sein. Dann wird aber auch beim Vorstellen die Präsentation zunächst dem Inhalte zufallen, das Meinen dagegen nicht dem als Teil des stets passiven Vorstellens selbst ebenfalls passiven Vorstellungsakte (Akt ist nicht Aktivität) beizumessen sein, sondern unter allen Umständen Sache des Urteilens (bzw. Annehmens) bleiben müssen.[5]) Wäre aber die Vorstellungspräsentation wegen ihrer bloßen Passivität, solange das Meinen fehlt, höchstens als unfertiges Erfassen zu bezeichnen, so stellt sie zusammen mit dem Meinen nicht nur ein fertiges, sondern jenes Erfassen dar, das der vorwissenschaftlichen Betrachtung geradezu als das eigentliche Erfassen erscheint, während das Erfassen des Objektivs mit Hilfe des es dem Inhalte nach präsentierenden, dem Akte nach meinenden Urteilens (bzw. Annehmens) als zwar fertiges, aber uneigentliches Erfassen bezeichnet werden muß.

---

[1]) Es ist darauf unten C III zurückzukommen.

[2]) 74. Emot. Präsentationen, § 1. [3]) Ebenda § 7.

[4]) 70. Mögl. u. Wahrsch., S. 163, Anm. 3. [5]) Ebenda S. 248 f.

Weil es, um gegenwärtige innere Erlebnisse wahrzunehmen, nicht, wie man für selbstverständlich gehalten hat, des Vorstellens dieser Erlebnisse bedarf, ein solches Vorstellen innerer Erlebnisse vielmehr nirgends stattfindet[1]), indem diese Erlebnisse als sich selbst präsentierende Quasi-Inhalte fungieren, tritt Selbstpräsentation der Fremdpräsentation an die Seite. Selbstpräsentation kommt natürlich nicht nur, ja nicht einmal in erster Linie der Inhaltsseite des wahrzunehmenden Erlebnisses zustatten, sondern dem ganzen Erlebnis, ist insofern also Totalpräsentation, der gegenüber die den Gegenstand nur mit Hilfe des Inhaltes darbietende Fremdpräsentation zugleich als Partialpräsentation zu bezeichnen ist.[2]) Diese haben wir als Leistung des Vorstellens und Urteilens (bzw. Annehmens) eben in Anspruch zu nehmen gehabt; nun zeigen aber auch Gefühle und Begehrungen sich unter besonderen Umständen als Partialpräsentanten[3]): sie manifestieren dadurch eigenartige Inhalte, denen als zugeordnete, durch diese präsentierte Gegenstände die Dignitative und Desiderative gegenüberstehen.[4]) Es gibt also auch emotionale Präsentation. Als (psychologischer) Inhalt kann daraufhin ganz allgemein dasjenige an den Erlebnissen definiert werden, das geeignet ist, als Partialpräsentant zu fungieren.[5])

III. Daß ein passives Erlebnis wie insbesondere die Vorstellung einen Gegenstand „hat", besteht streng genommen nur darin, daß das Erlebnis vermöge seines präsentierenden Inhaltes die Möglichkeit darbietet, auf Grund dieses Inhaltes den betreffenden Gegenstand zu erfassen, falls das geeignete aktive Erlebnis hinzutritt. Dies ist der Fall, wenn man nicht nur vorstellt, sondern mit der Vorstellung auch etwas „meint".[6]) Man meint einen Gegenstand, wie erwähnt[7]), indem man sein Sein (zunächst Existenz oder Bestand) urteilt oder wenigstens annimmt. Dabei ist das durch das Urteil bzw. die Annahme Präsentierte und (uneigentlich) Erfaßte nicht das Gemeinte: in dem Urteile „A ist" meine ich nicht das Objektiv, das Sein, sondern das A. Man kann daher den A-Inhalt (bzw. Quasiinhalt) auch noch in anderer Weise zur Grundlage eines Meinens machen, indem man nämlich denkt: „etwas, das A ist". Man kann insofern dem Meinen von der ersten Art,

---

1) 58. Erfahrungsgrundl., S. 73 f., — 64. Annahmen², S. 312.
2) 74. Emot. Präsentation, S. 27.
3) Ebenda S. 28 f.
4) Ebenda S. 113, vgl. unten D IV f.
5) Ebenda § 7.
6) 64. Annahmen², § 38.
7) Vgl. oben C I.

dem **Seinsmeinen**, eines von der zweiten Art, das **Soseinsmeinen**, an die Seite stellen (die Eventualität auch eines Nichtseinsmeinens ist noch nicht untersucht). Aber das bloß Soseinsgemeinte scheint vermöge ausschließlicher Berücksichtigung des Soseins in ähnlicher Weise nur zu einer Art unfertigen Erfassens zu führen wie etwa das Vorstellen; auch hier muß daher noch ein Seinsmeinen hinzutreten, so daß da vom „Seinsmeinen eines Soseinsgemeinten" geredet werden kann[1]), — der Normalfall des Meinens, mittels dessen man etwa das Ding durch seine Eigenschaften, allgemein den **Zielgegenstand** durch einen **Hilfsgegenstand**[2]) hindurch erfaßt.

Da jeder vollständige Gegenstand unendlich viele Bestimmungen hat, weist der dem Meinen zugrunde zu legende präsentierende Inhalt oder Quasi-Inhalt jederzeit unmittelbar nur auf einen unvollständigen Gegenstand als **nächsten** Gegenstand hin. Gleichwohl trifft ein solches Meinen unter günstigen Umständen zugleich auch vollständige Gegenstände: denke ich „etwas, das kugelförmig ist", so trifft dieses Soseinsmeinen zugleich die Erde, obwohl ich vielleicht gar nicht im gewöhnlichen Wortsinne „an sie denke". Das Gesamtgebiet des so an vollständigen Gegenständen Getroffenen kann man daraufhin (als Umfang) ganz oder teilweise in das Meinen einbeziehen, aber auch dann noch, indem man „alle Kugeln" meint, doch wieder etwa an die Erde nicht eigentlich, wenigstens nicht ausdrücklich denken. Kann man gleichwohl nicht umhin, auch hier von einem Meinen zu reden, so mag man es etwa als **implizites** Meinen dem ausdrücklichen oder **expliziten** Meinen gegenüberstellen. Explizites Meinen kann niemals sich selbst zum Gegenstande haben, indes bei implizitem Meinen in dieser Hinsicht kein Hindernis besteht.[3])

Daß keines der so gekennzeichneten Meinenserlebnisse eines Gegenstandes entbehrt und daß ein gegebener Inhalt oder Quasiinhalt notwendig gerade auf diesen nächsten Gegenstand hinweist und auf keinen anderen, das liegt einerseits im Begriffe des Inhaltes, andererseits in dem Umstande begründet, daß das Meinen als solches an die modale Natur des Objektivs, in dem der betreffende Gegenstand gemeint wird, keinerlei Anforderungen stellt, oder auch darin, daß das, woran man denkt, wie erwähnt[4]), ganz wohl auch

---

[1]) 64. Annahmen², § 45, — 70. Mögl. u. Wahrsch. § 26.

[2]) 70. Mögl. u. Wahrsch. § 27. [3]) Vgl. unten F I, II.

[4]) Oben B III.

bloß außerseiend sein kann. Dagegen zeigt sich zwischen den beiden Meinenserlebnissen, dem Urteil und der Annahme, auch wo sie nicht speziell dem Meinen dienen, eine ganz grundlegende Gegensätzlichkeit in der Wissensintention, der die beiden Erlebnisse gleichsam entspringen. Annahme und cum grano salis auch Vorstellungen (cum grano salis, weil, was man als Vorstellungen zu betrachten gewöhnt ist, immer schon Vorstellung und Annahme sein wird)[1]), betätigen sich kontemplativ, sozusagen mehr an der Oberfläche, Urteile dagegen penetrativ[2]), gewissermaßen ins Innere eindringend. Kontemplatives Verhalten läßt die Modalität ganz aus dem Spiel, penetratives ist auf Tatsächliches oder wenigstens auf Mögliches (bzw. Untatsächliches als Solches) gerichtet. Während aber das bloß kontemplative Meinen unfehlbar seinen und nur seinen Gegenstand erfaßt, ist in keiner Weise gewährleistet, daß die Penetration vermöge des Urteils das Tatsächliche bzw. Mögliche auch wirklich trifft. Ein Urteil, das dies leistet, heißt, sofern es ein tatsächliches (oder wahres) Objektiv erfaßt, selbst wahr[3]), sofern es ein Mögliches erfaßt, wahrscheinlich.[4]) Das kann aber ein bloß äußerliches, wohl gar zufälliges Zusammentreffen sein, die Wahrheit (und Wahrscheinlichkeit) hängt darum nicht am urteilenden Subjekt, sie gilt für jedes Subjekt, insofern also allgemein. Es gibt dagegen Penetrationsakte, also Urteile, in deren Natur es ebenso liegt, die Wahrheit zu treffen, als es die Natur der Annahmen mit sich bringt, vermöge des zugrunde liegenden Inhaltes einen Gegenstand zu erfassen. Urteile dieser Art sind schon der direkten Erfahrung als evidente[5]) Urteile bekannt. Evidente Urteile sind das, was man im strengen Sinne Erkenntnisse nennt; insofern ist die Erkenntnistheorie die Theorie der evidenten Urteile.

IV. Die Evidenz und mit ihr das Erkennen ist entweder unmittelbar oder mittelbar, ferner Evidenz für Gewißheit oder Evidenz für Vermutung[6]), endlich apriorische oder aposteriorische Evidenz. Das Apriori betrifft nicht die Vorstellungen, die auch beim apriorischen Urteil durchaus der Erfahrung entstammen können, sondern das Urteil selbst, das, wenn es aposteriorisch oder empirisch ist, noch eine zweite Abhängigkeit von der Erfahrung aufweist neben der in den Vorstellungen gegebenen ersten.[7]) A priori evidente

[1]) 64. Annahmen², § 46, auch S. 356 ff. [2]) 70. Mögl. u. Wahrsch., § 34.
[3]) Vgl. übrigens unten C V. [4]) 70. Mögl. u. Wahrsch., § 7, 57.
[5]) Ebenda S. 411 ff., vgl. unten D III. [6]) 70. Mögl. u. Wahrsch., § 51.
[7]) 58. Erfahrungsgrundl. S. 7 f.

Urteile sind statt auf Erfahrung auf andere evidente Objektive oder zuletzt auf das diesen zugrunde liegende Material basiert; sie haben jene Eigenart des Einsehens an sich, die man Verstehen im eigentlichen Sinne zu nennen pflegt. Was wir mit Verständnis, also a priori einsehen, nennen wir notwendig. Notwendigkeit ist zwar eine Eigenschaft des Objektivs[1]), sie scheint aber zurzeit nur auf dem Umweg über das Erlebnis charakterisiert werden zu können.[2]) Apriorisches Wissen ist zunächst Bestand- oder Soseinswissen: kein Wissen über positive Existenz ist frei von Erfahrung.[3]) Dagegen ist apriorisches Wissen, wenn durch empirisches unterstützt, sehr wohl auf Existenz anwendbar. Der erkenntnistheoretischen Dignität nach folgt aber ein so teils auf Apriorität, teils auf Empirie gegründetes Urteil dem empirischen Einschlag als der „pars debilior".[4])

Alles empirische Wissen beruht auf Erfahrung. Ihre Grundlage machen die Wahrnehmungen aus, evidente (nur nicht apriorisch evidente) Existenzurteile über Gegenwärtiges[5]), das Wort ungenau genug genommen, um darunter nicht den eigentlichen Gegenwärtigkeitspunkt im strengen Sinne, sondern eine ausreichend kurze Zeitstrecke zu verstehen, die mit diesem Punkte ihren Anfang nimmt.[6]) Wahrnehmung ist entweder innere Wahrnehmung, die unter günstigen Umständen (aber nur unter solchen) vermöge Selbstpräsentation des Wahrzunehmenden zur Evidenz für Gewißheit limitiert[7]), — oder äußere Wahrnehmung, die bei der Subjektivität der sekundären wie der primären Qualitäten[8]) nur für die Existenz der Außendinge und gewisse Relationen zwischen ihren Eigenschaften Vermutungsevidenz darbietet, so daß hier eigentlich nur von Halbwahrnehmungen zu reden ist.[9]) Unter den Relationen haben die Verschiedenheiten gegenüber den Gleichheiten die Prärogative größerer Zuverlässigkeit für sich. Findet von zwei Wahrnehmenden unter sonst gleichen Umständen der eine Verschiedenheit, der andere Gleichheit, so hat jener normalerweise recht, falls die Verschiedenheit dort, die Gleichheit hier zwischen Daten konstatiert wird, die sich aus der Wahrnehmung unter den nämlichen Bedingungen, vor dem gleichen Wahrnehmungsforum ergeben. Je größer die Differentiation, desto besser sind

[1]) Vgl. oben B III. [2]) 70. Mögl. u. Wahrsch. § 31.
[3]) 76. Kausalgesetz S. 105 f. [4]) 70. Mögl. u. Wahrsch., S. 632.
[5]) 58. Erfahrungsgrundl., § 3 ffg. [6]) Ebenda § 13.
[7]) Ebenda S. 70 f. [8]) Ebenda, § 8. [9]) Ebenda § 18 ff.

die Phänomene.[1]) Als Phänomene fungieren nicht nur die Qualitäten, sondern eventuell auch Superiora: in der Physik bewährt sich Bewegung als besonders brauchbares Phänomen höherer Ordnung.[2]) Residua[3]) der Wahrnehmungen betätigen sich in den Erinnerungen, die gleich jenen sich als Existenzurteile darstellen und mit ihnen fließend verbunden sind.[4]) Auch die Erinnerungen haben unmittelbare Evidenz, die durch keinerlei Beweis in eine mittelbare aufzulösen ist; aber es ist jederzeit nur Evidenz für Vermutung.[5])

Den Typen unmittelbaren empirischen Erkennens tritt als Typus mittelbaren empirischen Erkennens die Induktion an die Seite.[6]) Was hier die Instanzen mit dem Induktum und an diesem die Vorgabe mit der Mitgabe verbindet und dabei (gleich dem „Schlußgesetz" beim Syllogismus) als eine Art Quasiprämisse fungiert, das von Ähnlichem auf Ähnliches weisende Induktionsprinzip hat an sich unmittelbare Evidenz, aber nur solche für Vermutung und zwar von empirischer Dignität.[7]) Obwohl zunächst Sache des existentialen Erkennens, ist das induktorische Verfahren doch auch vom Bestandgebiete und damit vom Apriori nicht ausgeschlossen.[8])

V. Die Penetration hat, wie berührt, vor der Kontemplation ihr besonderes Verhältnis zur Modalität voraus. Dieses besteht nicht darin, daß das Urteil die Modalität seines Objektivs ebenso erfaßt wie dieses selbst oder dessen Material; der Urteilende denkt vielmehr in der Regel gar nicht an die Tatsächlichkeit in der Weise, in der er an das Sein oder vollends das Seiende denkt. Eher ist (natürlich auch nur metaphorisch) zu sagen, daß der mit Gewißheit Erkennende etwas Tatsächliches „trifft" und auch alle sonstige Penetration auf ein solches Treffen hinauskommt, das nur in erweitertem Sinne ebenfalls „Erfassen" heißen kann. Das Treffen kann, gewissermaßen per accidens, auch ohne Evidenz eintreten: wo es eintritt, redet man, wie wir sahen[9]), sofern es sich dabei um Tatsächliches handelt, von Wahrheit. Wahrheit ist (wohl zunächst)[10]) Attribut eines Objektivs, sofern dieses tatsächlich und mit Gewißheit geurteilt ist, — Objektivbegriff der Wahrheit. Wahr

[1]) Ebenda § 22 ff. [2]) Ebenda § 23 ff.
[3]) 70. Mögl. u. Wahrsch., Kap. VI. [4]) Ebenda § 72.
[5]) Vgl. auch 33. Gedächtnis., GA. II. [6]) 70. Mögl. u. Wahrsch., § 81.
[7]) Ebenda § 83 ff. [8]) Ebenda § 82. [9]) Oben C III.
[10]) 64. Annahmen², S. 81.

heißt aber auch ein Urteil, sofern es Tatsächliches mit Gewißheit erfaßt, — Erlebnisbegriff der Wahrheit.[1]) Wahrheit ohne Evidenz bedeutet für den Urteilenden den Tatbestand äußerer, Wahrheit mit Evidenz zugleich den innerer Berechtigung.[2]) Nun hat das Treffen nicht nur auf Tatsächlichkeit seine Anwendung, sondern auch auf niedrigere Modalstufen, also auf die Möglichkeiten. Wie die evidente Gewißheit ihrer Natur nach die Tatsächlichkeit, so trifft die evidente Vermutung die ihrem Grade zugeordnete Möglichkeit und auch hier ist ein Treffen per accidens, wenn nur Vermutungsstärke und gegebene Möglichkeit zusammenstimmen, nicht ausgeschlossen. Das Analogon zur Wahrheit ist so die Wahrscheinlichkeit, für die es wieder den Objektivbegriff (getroffene Möglichkeit) und den Erlebnisbegriff (berechtigtes Vermuten mit Gegenüberstellung von äußerer und innerer Berechtigung) gibt.[3]) Demgemäß ist nicht ihre Theorie, sondern nur ihre Berechnung, soweit solche angeht, Sache der Mathematik.

Ist das Treffen der Objektive nach ihrer Modalität auch nicht Erfassen in gewöhnlichem Sinne, so hindert das nicht, eventuell die Modalität, insbesondere die Möglichkeit auch im Sinne des „daran Denkens" zu erfassen. Es gibt demgemäß Möglichkeitsurteile („A kann B sein") und Urteile über Möglichkeit (es ist möglich, daß A B ist").[4]) Dabei zeigt sich die Möglichkeit unter günstigen Umständen einer zahlenmäßigen Bestimmung zugänglich. Sie beruht auf dem Prinzipe, daß in jedem Kollektiv die Tatsächlichkeit an „einem" Kollektivgliede die entsprechende Möglichkeit an „irgendeinem" Kollektivgliede insofern also an allen Gliedern gewährleistet, die so an der Tatsächlichkeit nach Maßgabe ihrer Anzahl gleichsam partizipieren, — Prinzip der Modalpartizipation, das insbesondere an Kollokations-, Bestand- und Induktionskollektiven zur Geltung kommt.[5]) Auch alle Wahrscheinlichkeitsrechnung ist auf solche Kollektivbetrachtung zurückzuführen. Dabei kommt außer der bekannten Zusammensetzung von Möglichkeiten und Wahrscheinlichkeiten auch noch deren Kumulation[6]) in Betracht. Der Bayessche Satz ist ein Spezialfall der Möglichkeits- und daher Wahrscheinlichkeitskumulation.[7]) Auf Grund

---

[1]) 70. Mögl. u. Wahrsch., S. 415, vgl. übrigens unten E IV. [2]) Ebenda § 50 f.

[3]) In 70. Mögl. u. Wahrsch. sind diese Bestimmungen vorbereitet, aber noch nicht zu obigen Formulierungen geführt.

[4]) 70. Mögl. u. Wahrsch., § 35 f. [5]) Ebenda § 41 ff. [6]) Ebenda § 44, 67.

[7]) 76. Kausalgesetz, § 7.

von Erwägungen über Möglichkeit ist das allgemeine Kausalgesetz erweislich.[1])

D. Zur Psychologie.

I. Diese bearbeitet die psychischen oder inneren Erlebnisse, mögen diese der inneren Wahrnehmung leicht, schwer oder gar nicht zugänglich, also in diesem Sinne bewußt oder unbewußt sein, im ersteren Falle auf einer höheren oder tieferen „Stufe" der Bewußtheit stehen. Sie geht aber auch von den aktuellen Erlebnissen zu deren schon ihrer Natur nach unwahrnehmbaren Dispositionen zurück. Diese sind auf ihr Korrelat, ihre Leistung, gleichsam als auf einen Zweck gerichtet, sie sind ein „Zweckkönnen"[2]) und bieten der Untersuchung außer dem Korrelat noch insbesondere die Grundlage, den Erreger und den Begründer als charakteristische Momente dar.[3]) Ihre Steigerbarkeit kommt in den elementaren Gesetzen der Ermüdung und Erholung, der Übung (wo es sich um aktive) und Abstumpfung (wo es sich um passive Erlebnisse handelt) zur Geltung.[4])

Die psychischen Elementarerlebnisse sind entweder intellektuell oder emotional, gehören entweder dem Geistes- oder dem Gemütsleben an, je nachdem sie ihrem Wesen nach geradezu Erfassungserlebnisse sind oder dem Erfassen nur etwa nebenbei zugewendet werden können. Auf jedem dieser Gebiete sind die passiven von den aktiven Elementarerlebnissen zu unterscheiden.

II. Die passiven intellektuellen Elementarerlebnisse, das also, was am rein intellektuellen Erfassen von Gegenständen passiv ist, sind die Vorstellungen im weitesten Wortsinne, bei denen übrigens dann Aktivität zu ihrer Hervorbringung oder Verarbeitung ganz wohl erforderlich sein kann. Sie sind entweder Wahrnehmungsvorstellungen, d. h. Vorstellungen, wie sie unter anderen auch den Wahrnehmungen, die selbst stets Urteile sind, zugrunde liegen[5]), oder Einbildungsvorstellungen, jene können auch Ernst-, diese auch Phantasievorstellungen[6]) heißen. Jene gehen teils auf rezeptives Verhalten (Empfinden bzw. diesem analoges Verhalten zu Realkomplexen und Realrelaten) oder auf Vorstellungsproduktion[7]) zurück, durch die bei geeigneter Aktivität aus den

[1]) Ebenda § 3 ff. [2]) 78. Dispositionen, S. 40.
[3]) Ebenda § 3. [4]) Ebenda S. 50 ff.
[5]) 58. Erfahrungsgrundl., S. 17 ff. [6]) 64. Annahmen² S. 376.
[7]) Ebenda S. 10 ff.

Vorstellungen der Inferiora solche der durch sie fundierten[1]) Superiora hervorgehen z. B. die Vorstellung der Verschiedenheit durch Vergleichung. Während aber die Inferiora ihr Superius mit absoluter Exaktheit und Präzision[2]) fundieren, vollzieht sich die Produktion unpräzis, weil unter dem Gesetz der Schwelle: was gleich erscheint, muß nicht gleich sein.

Indem man Verschiedenheit oder Distanz mit Unterschied oder Differenz für identisch nahm[3]), hat man das Webersche Gesetz von der Konstanz der relativen Unterschiedsempfindlichkeit auf ein logarithmisches Verhältnis zwischen Reiz und Empfindung gedeutet, indes jenes Gesetz, soweit es besteht, nur gleich verschiedene Reize mit gleich verschiedenen Empfindungen verknüpft[4]), womit über die Grenzen und Gründe einer etwaigen Abweichung von diesem einfachsten Verhalten nichts präjudiziert ist. Obwohl alle Messung (eigentliche wie surrogative)[5]) zuletzt Teilvergleichung ist[6]), tut diese relationstheoretische[7]) oder allgemeiner gegenstandstheoretische Deutung des Weberschen Gesetzes der prinzipiellen Meßbarkeit des Psychischen keinen Eintrag.[8]) Die Fechnersche Maßformel aber ist, gehörig umgestaltet, nicht der Empfindungs-, sondern der Verschiedenheitsmessung (als Verschiedenheitsmaßformel)[9]) nutzbar zu machen.

Die Phantasievorstellungen weisen, den Satz von intellectus und sensus in angemessener Erweiterung[10]) verifizierend, ihren Elementen nach im wesentlichen auf gegenstands-, daher inhaltsgleiche Ernstvorstellungen zurück. Diesen gegenüber sind sie also nicht durch die Beschaffenheit des Inhaltes, sondern durch die des Aktes charakterisiert.[11]) Die Verschiedenheit betrifft, da die Phantasievorstellung der Null nicht näher steht[12]) als die Ernstvorstellung, nicht die Aktintensität (wie dies im Gegensatze hierzu mutmaßlich bei verschiedenen Aufmerksamkeitsgraden der der Fall ist)[13]), sondern die Aktqualität; doch ist diese innerhalb des Phantasiegebietes nicht überall dieselbe. Schon ziemlich rohe Empirie läßt die den Ernstvorstellungen nahestehenden, daher

---

1) Vgl. oben B II.

2) 61. Stellung d. Gegenstandsth. II, S. 189 (Sonderausg. S. 84).

3) 45. Webersches Gesetz, § 21. 4) Ebenda § 28. 5) Ebenda § 15.

6) Ebenda § 12 f. 7) Ebenda § 34. 8) Ebenda § 27. 9) Ebenda § 29 ff.

10) 37. Phantasie, GA. I., S. 200 ff. 11) 64. Annahmen², S. 376 ff.

12) 45. Webersches Gesetz, § 1. 13) 74. Emot. Präsentationen, S. 114 f.

als ernstartig zu bezeichnenden Phantasievorstellungen von anderen, den Ernsterlebnissen bereits recht fernstehenden, als schattenhaft zu beschreibenden unterscheiden.[1]) Einen Hauptfall der letzteren dürften die Erlebnisse ausmachen, in denen sich das sogenannte unanschauliche, namentlich das begriffliche Erfassen von Wortbedeutungen vollzieht. Diese Bedeutungen selbst sind stets Gegenstände (bei Wörtern meist Objekte).[2]) Die Erlebnisse aber, die die Wörter ausdrücken, sind speziell im Unanschaulichkeitsfalle der inneren Wahrnehmung so schwer zugänglich, daß man am Vorhandensein von Erlebnissen da ganz direkt gezweifelt hat (Nominalismus). Dennoch kann mit Rücksicht auf die Gleichartigkeit der Leistungen die Gleichartigkeit der Erlebnisse mit den der Wahrnehmung zugänglichen Tatbeständen anschaulichen Erfassens nicht bestritten werden. Was sie von diesen unterscheidet, ist zunächst ihre schattenhafte Natur, die dann wohl auch ausreichend geringe Aktintensität mit sich führt. Wegen unzureichender Berücksichtigung dieser Tatsachen dürfte die Unerläßlichkeit des „konkreten Substrates" einst von mir überschätzt worden sein.[3])

III. Als aktive intellektuelle Elementarerlebnisse sind, namentlich seit F. Brentano mit berechtigtem Nachdruck für ihre Eigenartigkeit eingetreten ist, die Urteile anerkannt. Sie erfassen unmittelbar ihr Objektiv, mittelbar dessen Material. Auch hier entspricht der Verschiedenheit in den Urteilsgegenständen die Verschiedenheit in den Urteilsinhalten: Affirmativ und Negativ sind, weil dem an den Objektiven auftretenden Gegensatze von Position und Negation[4]) entsprechend, Bestimmungen an den Urteilsinhalten und zwar qualitative, indes den Modalitätsgraden der Objektive vielleicht quantitative Veränderlichkeiten am Urteilsinhalte gegenüberstehen.[5]) Dagegen sind die Verschiedenheiten in der Gewißheit (oder eigentlich Ungewißheit) Angelegenheiten des Urteilsaktes, weil sie nach Konstanz oder Veränderlichkeit wenigstens prinzipiell von den Inhalten unabhängig sind.[6]) Als eine qualitative Bestimmung am Urteilsakt steht diesen Aktquantitäten die Evidenz gegenüber[7]), die also nicht, wie

[1]) Ebenda S. 51. [2]) 64. Annahmen², § 3 f.

[3]) Z. B. in 37. Phantasie, GA. I, S. 225, — 49. Abstrah. u. Vergleichen, GA. I, S. 446 f.

[4]) Vgl. oben B III. [5]) 70. Mögl. u. Wahrsch., S. 291 f.

[6]) Ebenda S. 422 f. [7]) Ebenda S. 442 f.

noch so häufig geschieht, mit Gewißheit verwechelt werden darf, vielmehr für Gewißheit und Vermutung verschieden ausgestaltet ist.[1])

Nun gibt es aber noch andere intellektuelle Aktivitäten, die die nämlichen Objektive zu erfassen geeignet sind wie die Urteile, diesen sonach inhaltlich gleichen, insbesondere entweder bejahenden oder verneinenden Charakter haben, denen aber das für die Urteile charakteristische Glauben fehlt, indem sie eben gleich den Vorstellungen nicht penetrative, sondern bloß kontemplative Erlebnisse sind, die Annahmen.[2]) Beim Verstehen von Rede und Schrift (als Träger der Satzbedeutung im Gegensatz zur bloßen Wortbedeutung)[3]), in Spiel und Kunst, bei der Begehrungsmotivation kommt ihnen eine herrschende, oft sozusagen schon äußerlich erkennbare Funktion zu: eine nicht minder umfassende ergibt die Analyse des kontemplativen Meinens[4]), das nur unter besonderen Umständen durch penetratives Meinen, also Urteilen ersetzt ist. Zu den Urteilen verhalten sich die Annahmen wie Phantasie- zu Ernstvorstellungen, können daher auch Phantasieurteile heißen. Sie sind von den eigentlichen Urteilen zunächst der Aktqualität nach verschieden[5]) und zeigen selbst wieder den Gegensatz des Ernstartigen und Schattenhaften.[6]) An Intensitätsverschiedenheiten (analog denen der Vermutungsgrade) scheint es bei ihnen nicht zu fehlen[7]); vielleicht ist auch die Evidenz bei ihnen nicht unvertreten.[8]) Urteile und Annahmen aber schließen sich so zu einer Gesamtklasse psychischen Elementargeschehens zusammen, analog wie Ernst- und Phantasievorstellungen. Als Gesamtname eignet sich wohl am besten „Denkerlebnis" oder „Gedanke"[9]); die dabei in Anspruch zu nehmende Konvention wird nicht für allzu willkürlich gelten dürfen, sofern alles Denken ein Erfassen ist, dieses aber ohne Annahme oder Urteil stets unfertig bliebe.[10]) Der Anschein, daß auch schon Vorstellungen Gedanken sind, entspringt bloß dem Gebrauche, das beim Vorstellen in der Regel mitgegebene Moment aktiven Erfassens noch zur Vorstellung zu rechnen und auf diese wie eventuell noch sonstige Aktivität hin auch das so gegebene zusammengesetzte Erlebnis selbst Gedanke zu nennen. Will man, was namentlich mit Rücksicht auf die verdienstvollen Würzburger Untersuchungen wünschenswert ist, diese Benennung

1) Ebenda S. 437 f. 2) 64. Annahmen², § 59. 3) Ebenda § 62.
4) Ebenda § 61. 5) Ebenda § 59. 6) 74. Emot. Präsentation, S. 48 ff.
7) 64. Annahmen², S. 342 ff. 8) Ebenda § 60. 9) Ebenda S. 368 ff.
10) Vgl. oben C II.

aufrecht erhalten, so mag man hier von Gedanken im weiteren Sinne reden: Gedanke in engerem Sinne wird dann doch natürlichst das aktive Moment für sich zu nennen sein, das entweder zum Urteil oder zur Annahme ausgestaltet ist.

Was solche Gedanken ihrer eigentlichen Natur nach erfassen, sind also jederzeit Objektive; sie erfassen aber zugleich auch das Material dieser Objektive, also zuletzt immer Objekte. Man kann insofern den Eigengegenständen der Gedanken angeeignete Gegenstände derselben gegenüberstellen.[1]) Diese müssen nicht vorgestellt, sie können vielmehr auch durch Selbstpräsentation gegeben sein. Aber die betreffenden, der Präsentation dienenden Erlebnisse sind, falls nicht selbst Vorstellungen, jederzeit in der Weise unselbständig, daß sie Vorstellungen voraussetzen.[2]) Diese machen also jederzeit die letzten psychologischen Voraussetzungen[3]) auch der Gedanken aus. Psychologische Voraussetzungen, die den Gedanken ihre angeeigneten Gegenstände darbieten, können als psychologische Gegenstandsvoraussetzungen der Gedanken bezeichnet werden.[4])

IV. Von den emotionalen Elementarelebnissen gehört den Gefühlen das Attribut der Passivität schon etymologisch zu. Gleich den übrigen Elementarerlebnissen undefinierbar, sind sie doch zu charakterisieren durch die Herrschaft des Gegensatzes von Lust und Unlust (ein indifferentes Gefühl ist nicht weniger in sich widerstreitend als ein Urteil, das weder affirmativ, noch negativ wäre). Zugleich läßt die Analogie zum Urteil vermuten, Lust und Unlust möchten so gut dem Inhalt zugehörige Bestimmungen sein wie Affirmation und Negation.[5])

Charakterisiert sich aber der Inhalt nach dem Gegenstande, so scheint es vorerst solcher Analogie wenig gemäß, daß ein gegenständliches Korrelat, das dem Gegensatze von Lust und Unlust zugeordnet ist, sich nicht ohne weiteres darbietet. Vielmehr gilt herkömmlich als Gegenstand des Gefühls etwa der Annehmlichkeit oder Erfreulichkeit eben das Angenehme, das Erfreuliche, das natürlich intellektuell erfaßt wird, mit dem Gefühle aber nur dadurch verbunden scheint, daß die erfassenden intellektuellen Erlebnisse psychologische Voraussetzungen der betreffenden Gefühle ausmachen. Die Gegenstände dieser Voraussetzungen sind

[1]) 74. Emot. Präsentation, S. 52 f. [2]) Ebenda S. 9 f.
[3]) Ebenda § 9. [4]) Ebenda S. 85 f. [5]) Ebenda S. 114.

dann insofern nur angeeignete Gegenstände der Gefühle, wobei die diese Gegenstände als Eigengegenstände erfassenden intellektuellen Erlebnisse die Stellung psychologischer Gegenstandsvoraussetzungen den Gefühlen gegenüber einnehmen. Außerdem pflegt man diese Gegenstände mit den sie betreffenden Gefühlen nur noch durch eine Kausalbetrachtung zu verbinden, der gemäß man eine Rose schön nennen mag, sofern sie für das Gefühl des Wohlgefallens eine Ursache ausmacht.

Nun ist jedoch, schön zu sein, ganz ebenso ein Attribut der Rose, als rot zu sein; einen Kausalzusammenhang mit einem Gefühl meint, wer jenes behauptet, unter normalen Umständen so wenig als, wer dieses in Anspruch nimmt, an eine Kausalrelation zu einer Empfindung denkt. Vielmehr funktioniert das Gefühl dort ebenso präsentierend, wie die Empfindung hier: es gibt emotionale Partialpräsentation.[1] „Schön" in diesem Sinne bezeichnet sonach keinen bloß angeeigneten, sondern einen Eigengegenstand des Gefühls, dem es daher auch an einem Inhalt nicht fehlen kann. Dann ist aber auch Lust und Unlust geeignet, eine Bestimmung an den Gefühlsinhalten abzugeben, denen in gleicher Weise charakteristisch gegensätzliche Eigengegenstände gegenüberstehen. Diese Eigengegenstände und die sie präsentierenden Gefühle gestatten eine natürliche Kennzeichnung und Einteilung, zu deren Gewinnung man sich nun immerhin passend an die psychologischen Gegenstandsvoraussetzungen der Gefühle hält.

Daß solche Voraussetzungen den Gefühlen so wenig fehlen wie den Gedanken, liegt daran, daß auch den Gefühlen Unselbständigkeit eigen ist. Näher differenzieren sich nun die Gefühle nach ihren Gegenstandsvoraussetzungen in solche, die nur auf Vorstellungen, und solche, die zugleich auch auf Denkerlebnisse gegründet sind, Vorstellungs- und Denkgefühle. Je nachdem ferner an den Voraussetzungserlebnissen auch gegenüber dem nämlichen Voraussetzungs-, d. h. angeeigneten Gegenstand[2] der Inhalt oder der Akt maßgebend ist, insbesondere also bei Denkgefühlen die affirmative oder negative Natur des Denkerlebnisses die Lust- oder Unlustqualität entscheidet oder nicht, stehen den Inhaltsgefühlen Aktgefühle zur Seite.[3] In der Tat sind die sinnlichen oder hedonischen, die ästhetischen, die logischen oder

---

[1]) Ebenda S. 32 ff., — vgl. oben C II.

[2]) 74. Emot. Präsentation, S. 94 ff. [3]) Ebenda S. 86 ff.

Wissensgefühle und die timologischen oder Wertgefühle im wesentlichen als Vorstellungsakt-, Vorstellungsinhalts-, Urteilsakt- und Urteilsinhaltsgefühle zu charakterisieren, während allerdings genauere Betrachtung bei den ästhetischen und Wertgefühlen beziehungsweise auf den Tatbestand der Soseinskontemplation und Seinspenetration zu führen scheint.[1]) Die Vierteilung, durch die übrigens anderen Einteilungseventualitäten so wenig präjudiziert ist als dem Anspruche auf Vollständigkeit, charakterisiert nicht nur die Voraussetzungen, sondern auch die durch die betreffenden Gefühle zu präsentierenden Gegenstände. Das Angenehme, Schöne, Wahre, Gute (im weitesten Sinne) macht die vier Grundklassen der Dignitative aus.[2])

Da die so verschiedene Gegenstände präsentierenden Gefühle jedenfalls inhaltlich verschieden sein müssen, so ist damit zugleich festgestellt, daß die Gefühle ihrer Qualität nach nicht nur im Sinne des Gegensatzes von Lust und Unlust differenziert sind. Aber die Gefühle, mögen sie im angegebenen Sinne Inhalts- oder Aktgefühle sein, unterscheiden sich nicht nur ihrem eigenen Inhalt, sondern auch ihrem eigenen Akt nach und zwar in einer Weise, die der Verschiedenheit zwischen Ernst- und Phantasievorstellung, zwischen Urteil und Annahme durchaus analog ist und neben Ernstgefühlen Phantasiegefühle[3]) anzuerkennen zwingt. So ist unser Anteil an künstlerisch dargestellten Vorgängen, an deren Wirklichkeit wir nicht glauben, weder bloß vorgestellt noch ernstgefühlt. Auch die (Fremd-)Präsentation nicht gegenwärtiger Gefühle ist nur durch Phantasiegefühle möglich.[4]) Solcher qualitativen Variabilität des Gefühlsaktes steht ohne Zweifel auch eine quantitative zur Seite; doch ist noch ununtersucht, ob, was man als Stärke der Gefühle bezeichnet, mehr Sache des Aktes oder mehr Sache des Inhaltes ist.

V. Die aktiven emotionalen Elementarerlebnisse sind die Begehrungen. Auch sie sind unselbständig; näher hat das, was man bisher fast ausschließlich unter dem Namen der Begehrungen betrachtet hat, nebst Vorstellungen auch Denkerlebnisse zur psychologischen Gegenstandsvoraussetzung, indem alles Begehren im gewöhnlichen Wortsinne auf das Sein oder Nichtsein von etwas gerichtet ist. Hinzu kommt noch jedesmal ein auf dieses Sein bezogenes, übrigens für den angeeigneten Gegenstand der

[1]) Ebenda S. 89 ff. [2]) Ebenda S. 117. [3]) 64. Annahmen², § 54.
[4]) 74. Emot. Präsentation, S. 28 f.

Begehrung nicht leicht mehr maßgebendes Gefühl, das also nur ein Seinsgefühl, genauer ein Wertgefühl sein kann, wie denn auch tatsächlich nichts begehrt wird, was dem Begehrenden gleichgültig ist.[1]) An dieses Gefühl schließt sich das Begehrungsmoment als eine Art Ergänzung an, ähnlich wie Seinsurteil oder -annahme als Ergänzung an die Voraussetzungsvorstellung herantritt. Man fühlt eben nicht, weil man begehrt, sondern man begehrt, weil man fühlt: das Gefühl ist gegenüber der Begehrung das logisch Frühere, was nicht ausschließt, daß dann auch mit der Erfüllung eines Begehrens wieder Wertgefühle verbunden sein können.

Dem immerhin ziemlich komplexen angeeigneten Gegenstande des Begehrens steht ein Eigengegenstand zur Seite, den das Begehren (ähnlich wie das Gefühl) präsentiert. Als solcher bietet sich einerseits das Sollen dar, dem unter den Eigengegenständen des Denkens das Seinsobjektiv, —andererseits der Zweck, dem beim Denken des Soseins- (oder Mitseins-?) Objektiv einigermaßen entspricht[2]), — eine der vielen Analogien, die sich zwischen den aktiven intellektuellen und den aktiven emotionalen Erlebnissen konstatieren lassen. Den Eigengegenständen stehen bei den Begehrungen wieder Inhalte gegenüber: auch der Gegensatz von Begehren und Widerstreben, dieses Analogon zum Gegensatze von Lust und Unlust, ist Sache des Begehrungsinhaltes, was unter anderem leicht daran zu erkennen ist, daß der Gegensatz von Sollen und Nichtsollen, von Zweckmäßigkeit und Zweckwidrigkeit den Begehrungsgegenständen zugehört. Als dem Akte nach qualitativ verschieden treten auch hier den Ernstbegehrungen Phantasiebegehrungen an die Seite, wie deren mancher Romanleser hinsichtlich des „Ausganges" der Geschichte erlebt, an die er ja doch nicht glaubt.[3]) Es gibt eben, wie man nun rückblickend erkennt, nicht nur intellektuelle Phantasie (beim Vorstellen und Denken), sondern auch emotionale Phantasie (beim Fühlen und Begehren).[4]) Der Aktquantität nach scheinen sich unter den Ernstbegehrungen Wollungen und bloße Wünsche so gegenüberzustehen wie Gewißheit und Vermutung bei den Urteilen. Dem Ernstbegehren, namentlich dem Wollen, eignet eine besondere Beziehung zur Wirklichkeit, wie dem Urteile eine zur Tatsächlichkeit: Unerreichbares kann man (wenigstens normalerweise) nicht

---

[1]) 64. Annahmen², § 56.
[2]) 74. Emot. Präsentation, S. 39 ff., 111, 115 ff.
[3]) 64. Annahmen², § 54.
[4]) Ebenda § 65.

wollen. Auch was meiner Meinung nach ohnehin schon tatsächlich ist, kann ich so wenig begehren, als was (zur Zeit, auf die mein Begehren sich bezieht) untatsächlich ist[1]): begehrbar ist nur das Mögliche.

Vermöge der erwähnten Beziehung zur Wirklichkeit steht dem durch Vorstellung angeeigneten Gegenstande eines Begehrens dessen Verwirklichung als Erfüllung des Begehrens gegenüber, soweit es sich, wie im bisherigen, ausschließlich um Begehrung dessen handelt, was für den Begehrenden Wert hat. Aber wie es Wissensgefühle gibt neben Wertgefühlen, so auch Wissensbegehrungen neben Wertbegehrungen, was an den Erlebnissen der Aufmerksamkeit, der Frage und des theoretischen Interesses zu ersehen ist. Und wie Wertgefühle und Wissensgefühle im angeeigneten Gegenstande übereinstimmen können, ohne daß dieser Gegenstand etwa das Wissen selbst wäre, so auch Wissensbegehrungen und Wertbegehrungen. Wie jene Gefühls-, so unterscheiden sich eben diese Begehrungsarten trotz Gegenstandsgleichheit noch durch ihre Natur, — überdies immerhin auch durch die Art ihrer etwaigen Erfüllung, die zwar in beiden Fällen durch den Übergang von einem unvollkommeneren Tatbestand zu einem vollkommeneren ausgemacht wird, bei den Wertbegehrungen aber das Objekt, näher dessen Verwirklichung, bei den Wissensbegehrungen dagegen das Subjekt, näher dessen Wissenszustand betrifft.[2]) Ähnlich gibt es ästhetische und wohl auch hedonische Begehrungen.[3]) Ihnen stehen dann mutmaßlich die entsprechenden Modifikationen des Sollens- und des Zweckbegriffes gegenüber.

E. Zur Werttheorie und Ethik.

I. Die Dignitative und die Desiderative, die, wie erwähnt, durch Emotionen präsentiert werden, können den Eigengegenständen dieser Emotionen entweder mit Recht zugeschrieben werden oder nicht: die Rose unseres obigen Beispieles ist mit Recht schön, eine gewisse Gesinnung mit Recht gut zu nennen oder nicht. Im ersten Falle kann man (unter etwas erweitertem Wortgebrauch) die betreffende Emotion, sofern sie sich gerade auf diesen Gegenstand bezieht, berechtigt nennen[4]): das Dignitativ zeigt sich insofern als Dignität, das Desiderativ als Desiderat[5]) (der sprachlichen

[1]) 74. Emot. Präsentation, S. 164 ff. [2]) Ebenda S. 96 ff.
[3]) Ebenda S. 90 f. [4]) Ebenda § 12. [5]) Ebenda S. 177, 180.

Analogie dieser Wortgebilde zu „Objektiv" und „Objekt" entspricht leider keine sachliche). Im angegebenen Sinne sind wahr, schön und gut, vielleicht auch angenehm, nicht nur Dignitative, sondern auch Dignitäten: sie bilden mit den zugehörigen Desideraten die natürlichen Gegenstände der Logik (Erkenntnistheorie), Ästhetik und Ethik, wo dann noch letztere zur allgemeinen Werttheorie zu erweitern ist.

Diese Wissenschaften könnten wohl a potiori Dignitätswissenschaften heißen, falls man auch noch gewisse Quasidignitäten ganz anderer Beschaffenheit hereinzieht, die die Dignitäten eventuell gleichsam zu ersetzen bestimmt sind. Das Bedürfnis nach solchem Ersatz geht auf die Tatsache zurück, daß sich die Emotionen, trotz ihrer Fähigkeit zu präsentieren, als noch weit unvollkommenere Erkenntnismittel herausstellen, denn etwa die Empfindungen. Dem natürlichen, auf Dignitäten gerichteten Erkenntnisstreben tritt so namentlich die besondere Subjektivität der Gefühle in dem Maße hindernd in den Weg, daß schon die Praxis, noch mehr aber die Theorie in einer Relativierung der betreffenden Dignitäten durch obligatorische Hereinziehung der Person des Fühlenden Heil gesucht und teilweise auch gefunden hat. Was so Persönliches an die Stelle der von Natur unpersönlichen Dignität tritt, die Quasidignität, hat sich als geeignet erwiesen, in den betreffenden Dignitätswissenschaften die eigentlichen unpersönlichen Dignitäten für das wissenschaftliche Interesse mehr oder minder dauernd zurückzudrängen.

II. So insbesondere in der Werttheorie, die übrigens vor allem von speziellen Werttheorien, wie der Nationalökonomie und der Ethik zur allgemeinen Werttheorie[1]) zu erweitern ist. Ihr Ausgangspunkt ist das Hauptwerterlebnis[2]), das Seins-, insbesondere Existenzgefühl[3]) (also ein Urteilsgefühl)[4]), oder eigentlich eines der Gefühlspaare „Seinsfreude und Nichtseinsleid" oder „Seinsleid und Nichtseinsfreude", „Freude" und „Leid" nicht als Affekte, sondern wieder als Elementargefühle verstanden. Jede derartige „Werthaltung" ist entweder auf das Seinsurteil gestellt, das ihre Gegenstandsvoraussetzung ausmacht, oder beruht auch auf Hilfsdaten, entweder unvermittelt oder vermittelt, in letzterem Falle eventuell von einem vorgegebenen Werthaltungsobjekt auf ein

1) 65. F. d. Psych. i. d. Wertth. S. 2. 2) Ebenda S. 3 ff.
3) 43. Psychol. eth. Unters., § 11, — 55. Urteilsgefühle, GA. I, S. 580 ff.
4) Vgl. oben D IV.

neues übertragen vermöge der Relation des zweiten Objektes zum ersten.[1]) Die Relation zum Werterlebnis konstituiert unter mehr oder minder weitgehender Potentialisation[2]) oder auch Aktualisation den Begriff des Wertes im Hinblick auf ein Subjekt, für das es ein Wert ist, insofern also des persönlichen Wertes[3]), was der weitestgehenden Wertverschiedenheit hinsichtlich desselben Objektes willkommenen Spielraum läßt, wenn nur die Subjekte verschieden sind.

Aber trotz solcher Vorteile hat damit der originäre Wertgedanke seine Integrität verloren. Sie wird wieder hergestellt durch Rekurs auf den durch das Werterlebnis präsentierten Gegenstand[4]), das Wertdignitativ, das sich bei gewissen höchsten Gütern als Dignität zu bewähren verspricht.[5]) Diesem unpersönlichen oder auch absoluten Werte steht der relative oder persönliche dann nur als Surrogat gegenüber, das in der Wertwissenschaft wegen seiner empirischen Zugänglichkeit größte Wichtigkeit behält[6]), der Dignitätswissenschaft vom Werte aber immerhin als Quasidignität eingeordnet werden kann.

III. Die Ethik ist ein Spezialgebiet der Werttheorie.[7]) In ihrem Mittelpunkt steht, was ich keineswegs ohne Konvention das Moralische genannt habe, der Gegensatz von gut und böse[8]), jenes entweder verdienstlich oder korrekt, dieses entweder zulässig oder verwerflich, wo jede dieser vier Klassen mit der zweitnächsten in der aus ihnen zusammengesetzten Wertlinie durch das Unterlassungsgesetz verbunden ist, dem zufolge das, dessen Setzung der einen Wertklasse angehört, im Falle der Unterlassung unter die durch das Gesetz ihr zugeordnete Wertklasse fällt und umgekehrt.[9]) Objekt solchen moralischen Wertes ist der Anteil des Wollenden am Wohl und Wehe des anderen[10]) (moralischer Dispositionswert), — ferner die einzelnen Wollungen, in denen dieser Anteil sich betätigt, je nachdem beim Konflikte der Interessen des Ego und Alter das seiner Beschaffenheit nach Wertvollere zur Geltung gelangt oder nicht (moralischer Aktualitätswert).[11]) Jedesmal betrifft hier der ethische (zunächst moralische) Wert W^1

[1]) 43. Psychol. eth. Unters., § 21, — „Zur Grundlegung der allgemeinen Werttheorie", GA. III.

[2]) 65. F. d. Psychol. i. d. Wertth., S. 6 f. [3]) 74. Emot. Präsentation, S. 146 ff.

[4]) Ebenda S. 143 ff. [5]) Ebenda S. 177. [6]) Ebenda § 13.

[7]) 43. Psychol. eth. Unters., S. 85 f. [8]) Ebenda § 28. [9]) Ebenda § 29.

[10]) Ebenda § 52. [11]) Ebenda S. 186.

den Wert W^2, den für den Ego ein Tatbestand hat, sofern diesem vom Standpunkte des Alter ein Wert W^3 zukommt.

Es gibt aber auch außermoralisch ethischen Wert[1]); auch er manifestiert sich deutlichst in Konflikten zwischen höher und niedriger stehenden Werten, sei es innerhalb der Interessensphäre des Wollenden, sei es über diese hinaus, wieder sowohl was die einzelne Wollung, als was die darin betätigte Gesinnung anlangt. Ganz allgemein heißt ethisch im strengen unerweiterten Sinne allemal ein Wert, der sich auf die Werthaltung bezieht, die eine Wollung hinsichtlich eines dritten Werttatbestandes betätigt.[2])

Das ethische Wertsubjekt muß, solange man sich auf persönlichen Wert beschränkt, so universell als möglich genommen werden, also etwa die unbeteiligte Gesamtheit sein.[3]) Ist aber unpersönlicher Wert immer zugleich ein persönlicher für jedes beliebige Subjekt, so läßt große Allgemeinheit des ethischen Wertsubjektes Unpersönlichkeit des ethischen Wertes vermuten. Desgleichen ist dann auch das ethische Sollen ein unpersönliches Sollen[4]); dasselbe ist der Eigengegenstand des auf ethisch Wertvolles gerichteten Begehrens. Es betrifft zunächst natürlich nur die ethischen Aktualitäten und reicht nicht weiter, als die persönlichen Grenzen der Begehrbarkeit gestatten. Anderes als dieses Sollen kann der vielberufene ethische Imperativ nicht bedeuten, ebenso müßte eine andere Sanktion als etwa die in der Erkenntnis des Sollens gelegene stets außerethisch bleiben. Zurechnung verlangt Freiheit, aber nicht indeterministische, die mit dem Kausalgesetz unverträglich, zugleich ein unübersteigliches Zurechnungshindernis abgeben müßte.[5])

IV. Von den übrigen Dignitätswissenschaften wird die Ästhetik heute fast ausnahmslos mit Rücksicht auf die Quasidignität „schön" bearbeitet, also im Hinblick auf persönliche Schönheit, daher in vornehmlich psychologischer Betrachtung und unter Ablehnung einer einheitlich ästhetischen Norm. Aber sowohl ältere Betrachtungsweisen als das auch heute lebendige Gefühl von der Ewigkeit gewisser (gleichviel wie unvollkommen bekannter) Schönheitswerte weist deutlich auf unpersönliche Schönheit[6]) hin. Auch für eine echte ästhetische Norm ist im zugehörigen Begehren

---

1) Ebenda § 69. 2) „Ethische Bausteine", GA. III.
3) 43. Psychol. eth. Unters., § 56. 4) 74. Emot. Präsentation, S. 162 ff.
5) 76. Kausalgesetz, S. 91 f. 6) 74. Emot. Präsentation, S. 168 ff.

und dem durch dieses präsentierten Schönheitssollen Raum geboten. Übrigens aber hat auch beim Schönen wie beim Wertvollen die persönliche Betrachtungsweise die leichtere und genauere Kontrolle durch die Empirie für sich.

Ob es eine hedonische Dignitätswissenschaft geben könnte, mag dahingestellt bleiben, ist aber zu vermuten.[1]) Die Dignitätswissenschaft des Wahren[2]) (und Wahrscheinlichen) dagegen hat einerseits (theoretisch) in der Erkenntnistheorie, andererseits (praktisch) in der Logik als Kunstlehre des Denkens ihre Stelle gefunden, ist übrigens vielleicht, ebenfalls unter dem Namen der Logik (insbesondere der reinen Logik), ganz für sich und dann durchaus gegenstandstheoretisch betrieben worden als Wissenschaft von den tatsächlichen Erfassungsobjektiven, was durch die noch so gewöhnliche Schwebestellung zwischen Urteilserlebnis und Objektiv besonders nahegelegt sein dürfte. Wahr aber heißt nicht nur das tatsächliche Erfassungsobjektiv und das zugehörige Erfassungserlebnis im Sinne des erwähnten[3]) Objektivbegriffes bzw. Erlebnisbegriffes der Wahrheit, sondern auch der durch das Urteilsgefühl präsentierte Gegenstand als Dignität und die Relation zum geeigneten Erfassungserlebnis (etwa die Eignung, evident geurteilt zu werden) als Quasidignität. Das legitimiert einigermaßen den Versuch, Wahrheit auch emotional zu definieren; zugleich begründet sich so die fundamentale Vorzugsstellung des Wahren gegenüber anderen Gegenständen und Betätigungen der Intelligenz.

Die verschiedenen Dignitäten (eventuell auch Dignitative) werden oft unter der Bezeichnung „Wert" in sichtlich weiterem Sinne zusammengefaßt. Außerdem kommt aber dem Wahren und Schönen auch noch Wert im eigentlichen, engeren Sinne zu, der auf die betreffende Dignität als Grund zurückgeht.

F. Zu den philosophischen Grundfragen.

Daß das Voranstehende weit davon entfernt ist, ein „System" auszumachen, kann nach dem, was ich zu Anfang dieser Mitteilungen[4]) über meine Arbeitsweise zu sagen hatte, kaum wundernehmen. Der Fechnersche Gedanke der „Ästhetik von unten" gestattet eben eine sinngemäße Erweiterung zu dem der „Philosophie von unten" und eine solche begreift zwanglos selbst die Gegenstandstheorie in sich, soweit diese von dem als bestehend oder selbst außer-

[1]) Ebenda S. 179 f. [2]) Ebenda S. 176 ff.
[3]) Oben C V, vgl. auch C III. [4]) Oben, S. 1.

seiend[1]) Gegebenen ebenso ausgehen kann wie eine empirische Wissenschaft von dem der Erfahrung Gegebenen. Und auch das ist unter diesen Umständen kein Zufall, daß im obigen von den alten großen Rätseln der Philosphie verhältnismäßig wenig geredet wird, indem ihnen auch die philosophische wie jede andere wissenschaftliche Forschung eher aus dem Wege zu gehen bemüht ist, wo sie heranzuziehen entbehrlich scheint. Ich habe eben unter dem Namen „Philosophie" mein Absehen jederzeit nur auf Wissenschaft, also insbesondere auch nicht auf „Weltanschauung" außer der Wissenschaft gerichtet. Das schließt natürlich weder die Würdigung solcher Weltanschauung noch implizite und eventuell auch explizite Stellungnahme zu philosophischen Grundproblemen aus, und hier mag der geeignete Ort sein, auf solche Stellungnahmen kurz hinzuweisen.

I. Es wird sich empfehlen, diesmal mit Angelegenheiten der Erkenntnistheorie zu beginnen, nur, wie nach Vorhergehendem kaum besonders bemerkt zu werden braucht, nicht etwa in der Absicht, dadurch der Auffassung derjenigen beizupflichten, die in der Erkenntnistheorie (oder „Erkenntniskritik") die ganze Philosophie beschlossen finden. Grundlegend wichtig hat auch mir die Eigentümlichkeit der Erkenntnistheorie geschienen, daß das in ihr zu Erkennende eben die Erkenntnis selbst ist. Man hat sie daraufhin einerseits als unerläßliche Voraussetzung alles Erkennens betrachtet, andererseits aus dem Anspruch auf solche Stellung ihre Unmöglichkeit abgeleitet. Aber in Wahrheit wird ein Erkennen nicht erst dadurch zum Erkennen, daß es selbst als Erkennen erkannt wird, nicht also durch zu seiner Kritik gefällte „Nachurteile". Ob etwas Erkenntnis ist oder nicht, hängt einfach an ihm selbst und seiner Beschaffenheit, vermöge der es günstigenfalls, wie zu berühren war[2]), das Tatsächliche penetrativ erfaßt. Es ist dann Erkenntnis sozusagen aus eigener Machtvollkommenheit, — Prinzip der Selbstgültigkeit des Erkennens.[3]) Dies schließt den Wert nachurteilender Kritik keineswegs aus. Aber diese muß immer irgendwo innehalten und Ungeprüftes zurücklassen, dem man sich eben auf gut Glück anzuvertrauen angewiesen ist, — Prinzip der kritischen Unabgeschlossenheit alles Erkennens.[4])

---

[1]) Oben B III. [2]) Oben C III.
[3]) 70. Mögl. u. Wahrsch., S. 457. [4]) Ebenda S. 455.

Solch notgedrungene Resignation hindert in keiner Weise, an das, was Erkenntnis zu sein beansprucht, die höchsten Anforderungen zu stellen. Meinem Versuche, das allgemeine Kausalgesetz zu erweisen[1]), ist jüngst die weit über diesen relativ zufälligen Anlaß hinaus lehrreiche Frage entgegengehalten worden[2]), „welcher grundsätzliche ontologische Wert" den „mit den Mitteln der gewöhnlichen systematischen Evidenz bestrittenen Beweisen zukomme. Gehen sie vielleicht nicht gerade wegen ihrer logischen Immanenz an dem Ziele der transzendentalen Rechtfertigung", die durch sie ersetzt werden soll, „notwendig vorbei? Sie erhärten höchstens aufs neue die Unaufhebbarkeit des Kausalgedankens, die der kritische Standpunkt bereits als gegeben voraussetzt". Aber welcher andere „grundsätzliche ontologische Wert", dies ist meine Gegenfrage, könnte einer Erkenntnis zukommen als derjenige, der in der Natur des tatsächlichen Seins gelegen ist, das penetrativ zu erfassen die Leistung des betreffenden Erkennens ausmacht? Und wenn dieses Erkennen die Evidenz für sich hat, eventuell auch nur „gewöhnliche, systematische Evidenz", ist da noch Raum für den Verdacht psychologischer Nötigung, wie sie in bloßer „Unaufhebbarkeit" eines Gedankens liegen könnte, und gibt es da noch die höhere Instanz einer „transzendentalen Rechtfertigung" gegenüber bloß „logischer Immanenz"? Müßte nicht überdies auch diese Charakteristik der Sachlage und insbesondere der eventuellen „Rechtfertigung" selbst dem nämlichen Verdachte bloß psychischer Nötigung unterliegen und so zuletzt jeder Erkenntnisversuch im Skeptizismus enden? Hier ist aber meine Aufgabe nicht, zu untersuchen, sondern zu berichten: ich kehre also zum Berichte zurück, in den immerhin einbegriffen sei, was mir den obigen sehr weitreichenden Einwand zu entkräften die Mittel an die Hand zu geben scheint.

Wie alles Erfassen, so ist auch das Erkennen, und dieses in noch ganz besonderem Maße, eine völlig eigenartige, auf nichts noch Elementareres zurückführbare Leistung. Aber wer an ein Erkennen glaubt, wird, wo er dieses agnosziert, auch an der Leistung nicht zweifeln dürfen, solange er sich durch Konsequenz für gebunden hält. Dieser Leistung ist wesentlich, sich auf etwas zu beziehen, das mit dem Erkenntniserlebnis, von dem eventuell nur seine der

---

[1]) 76. Kausalgesetz.

[2]) In einer vermöge ihrer Sachlichkeit nach Form und Inhalt gleich dankenswerten Anzeige von W. Reimer, Literar. Zentralbl. 1919, Nr. 49.

Präsentation dienenden Voraussetzungen ausreichend sorgfältig zu scheiden sind, in keiner Weise zusammenfällt, ihm also jederzeit transzendent ist.[1]) Das Vorurteil zugunsten der Immanenz geht wohl nicht zum geringsten Teile auf die Vorzugsstellung der inneren vor der äußeren Wahrnehmung zurück; indes ist auch das innerlich Wahrgenommene zwar dem erkennenden Subjekte, nicht aber dem Erkenntniserlebnis immanent. Trifft dies zu, dann ist gegen das erkennende Erfassen des fremden Psychischen und des Physischen wenigstens nicht die Transzendenz einzuwenden. Ebensowenig ist das Bestehende (oder selbst das Außerseiende), insbesondere das Ideale dem Erkennen immanent, und auch die Anwendung des a priori Erkannten auf Existierendes ist nicht darum bedenklich, weil sie transzendent ist: es kommt nur darauf an, ob die erforderliche Evidenz nicht fehlt.

II. Dem Erfassen gegenüber ist sein Gegenstand jederzeit das logisch Frühere[2]), selbst wenn dieser Gegenstand zeitlich dem Erfassen folgt. Darum kann das Erfassen niemals seinen Gegenstand schaffen oder auch nur modifizieren, sondern bloß aus der Mannigfaltigkeit des (mindestens als außerseiend) Vorgegebenen gleichsam auswählen; auch die „Subjektivität" etwa der Sinnesqualitäten besagt nur, daß diese Auswahl durch die Beschaffenheit des erfassenden Subjektes und nicht durch die der zu erkennenden Wirklichkeit bestimmt ist. Von etwas Derartigem zu sagen, es existiere nur „für mich", oder „in meiner Vorstellung", ist inadäquat bis zur Sinnlosigkeit: hier existiert allemal nur das erfassende Erlebnis, sein Gegenstand aber gar nicht, so daß man ihm höchstens eine „Pseudoexistenz"[3]) nachsagen mag.

[1]) 58. Erfahrungsgrundl., S. 83 ff., — 70. Mögl. u. Wahrsch., S. 418 f. Über die Scheinausnahme, daß ein Erlebnis sich selbst zwar nicht zum nächsten, wohl aber zum entfernteren Gegenstande haben kann, vgl. 74. Emot. Präsentation, S. 16 ff. Näher steht es damit (was a. a. O. noch nicht ausreichend berücksichtigt ist) so: Transzendiert ein Erlebnis *A*, das den nächsten (unvollständigen) Gegenstand *B* hat, unmittelbar eben nach diesem *B*, vermöge impliziten Meinens (vgl. oben C III) aber nach dem etwa vollständigen Gegenstande *C*, und ist unter besonderen Umständen *C* mit *A* identisch (wenn *B* z. B. der unvollständige Gegenstand „Erlebnis" ist, der natürlich *A* in seinem Umfange hat), so ergibt das eine Art Rücktranszendenz auf *A*, die praktisch der Immanenz gleichkommt.

[2]) 74. Emot. Präsentation, S. 17, 70, vgl. auch oben C I. Eine Ausnahmestellung kommt natürlich auch hierin den Fällen der Rücktranszendenz zu, von denen in der vorigen Anmerkung die Rede war, Das „Treffen" scheint eben die Priorität nicht zu verlangen; implizites Meinen ist aber auf das Treffen gegründet.

[3]) 58. Erfahrungsgrundl., § 10.

So wenig wie Sein und Tatsächlichkeit ist ferner die Wahrheit an die Person des Urteilenden geknüpft. Allgemeingültigkeit einer jeden auch noch so Individuelles betreffenden Wahrheit ist kein Problem, sondern nur die Folge der Tatsache, daß Wahrheit zwar ein Erfassungsbegriff ist, für subjektive Verschiedenheiten darin aber jeder Angriffspunkt fehlt. Dagegen bestehen die logischen Bedenken, die man in der Existenz eines Unvorgestellten, allgemeiner eines Unerfaßten unabhängig vom erfassenden Subjekte gesucht hat, nicht zu Recht[1]), so daß der unmittelbaren[2]) und mittelbaren[3]) Evidenz für das Vorhandensein einer Wirklichkeit außer uns ungehindert stattgegeben werden kann. Solchem „Realismus" hinsichtlich der Existenz ist aber eine analoge Auffassung des Bestandes an die Seite zu stellen: auch ideale Gegenstände, wie die der Mathematik, sind nicht etwa subjektiv und die Exaktheit ihrer Positionen ist nicht etwa erst durch das erkennende Subjekt in sie hineingetragen, so wenig, daß wir diese Exaktheit gar nicht in der Weise zu Ende zu denken imstande sind, wie sie die betreffenden Gegenstände von Natur mit sich führen. Cum grano salis, d. h. hinsichtlich ihres implexiven Seins partizipieren dann auch die unvollständigen (insbesondere die Begriffs-) Gegenstände an dieser Betrachtungsweise, für die der Begriff und Ausdruck „Realismus" natürlich bereits viel zu eng ist, und daher, falls ein Kunstausdruck hier nicht ganz entbehrt weden kann, etwa durch „Objektivismus" zu ersetzen wäre.

Was den Gegensatz des Rationalen zum Empirischen anlangt, so ist es jetzt natürlich die eigenste Aufgabe der Gegenstandstheorie, der Ratio zu geben, was der Ratio ist. Ob man das „Rationalismus" nennen will, hängt einigermaßen davon ab, inwieweit man (ähnlich wie etwa beim Worte „Psychologismus") das Fehlerhafte mit in die Bedeutung aufnimmt, das in einseitiger Bevorzugung, wohl gar ausschließlicher Berücksichtigung des Rationalen gelegen wäre. Unterläßt man dies, wie billig, dann bleibt es ein Ruhmestitel der philosophischen Klassiker namentlich des Kontinents, den Rationalismus begründet und entwickelt[4]), insofern also auch die Gegenstandstheorie erst möglich gemacht zu haben. Nur scheint das Rationale als solches, wie das Wort „ratio" vermuten läßt, nicht nach seiner Beschaffenheit, sondern

---

[1]) Ebenda S. 80 ff. [2]) Ebenda § 18 ff. [3]) 70. Mögl. u. Wahrsch., S. 610.

[4]) Vgl. H. Pichler, „Die Entwicklung des Rationalismus von Descartes bis Kant", Kant-Studien, Bd. XVIII, 1913, S. 383 ff.

nach der Erfassungsweise charakterisiert, dem Verstehen nämlich, von dem das sich hier unter günstigen Umständen einstellende Einsehen begleitet ist.[1]) Aber gegenständlich entspricht dem Verstehen die Notwendigkeit alles Apriorischen, die natürlich ebensowenig als Gezwungen- oder auch nur als Genötigtsein des Subjektes aufzufassen ist, als man sie etwa dahin interpretieren darf, daß damit ein subjektives, eventuell durch Exaktheit und Präzision Ausgezeichnetes erst in die Gegenstände hineingetragen, ihnen eine Gesetzmäßigkeit erst vorgeschrieben werde. Außerdem sollte nicht übersehen werden, daß auch schon im Terminus „a priori", obwohl er so oft subjektivistisch umgedeutet wird, unverkennbar ein unsubjektives, also gegenständliches Moment anzutreffen ist. Im Worte „a priori" liegt doch zuletzt, unbeschadet aller historischen Wandlungen, der Hinweis auf das „logisch Frühere", das als solches ohne Zweifel einen Erkenntnisgrund abgeben kann, aber seinem Wesen nach zunächst nicht Erkenntnis-, sondern Seinsgrund ist. Das Rationale ist das eigentlichste Geltungsgebiet des Satzes vom Grunde; nur verlangt dieser Satz, um allgemein zu gelten, den Gedanken des Grundes derart zu erweitern, daß ausnahmsweise gewissermaßen als Grenzfall nicht nur Objektive, sondern auch Objekte Grund sein können. Daß Rot von Grün verschieden ist, hätte keinen Grund, wenn nicht Rot und Grün selbst als Grund fungieren dürfte.[2])

Auch das Empirische ist seinem Terminus nach, indem dieser auf das Vorfinden hinweist, vom Erfassen her gekennzeichnet. Auf der Gegenstandsseite aber sucht man vergeblich nach einem positiven Moment; namentlich die Benennung „a posteriori" scheint nicht mehr einer ähnlichen etymologischen Ausdeutung fähig wie „a priori" und funktioniert heute wohl nur vermöge der bis zu gewissem Grade handgreiflichen Gegensätzlichkeit zum letzteren Ausdruck. So bleibt gegenständlich hier wohl nur eine negative Bestimmung, der Mangel an Notwendigkeit, übrig. Aber auch dieser Mangel zeigt sich zunächst an die Erkenntnislage des Subjektes gebunden: man hat es mit Empirischem zu tun, wo die Notwendigkeit nicht mit ins Erkennen eingeht, gleichviel, ob sie objektiv vorliegt oder nicht. Und das findet eine besonders auffallende Illustration an dem Umstande, daß sich Apriorisches direkt auf die Empirie anwenden, d. h. das zunächst empirisch Erkannte

[1]) Vgl. oben C IV. [2]) 76. Kausalgesetz, S. 65 f.

nachträglich der Notwendigkeit des Apriorischen gleichsam teilhaftig machen läßt. Aber der Schluß, als der jede solche Übertragung darzustellen ist, hat allemal mindestens eine empirische Prämisse, der die Notwendigkeit abgeht; und funktioniert eine solche jederzeit als pars debilior[1]), so fehlt in Wahrheit auch der aus der Übertragung resultierenden Konklusion die Notwendigkeit, die, streng genommen, nur mißverständlich dieser Konklusion zugeschrieben wird, indem sie zunächst bloß der Implikation, also dem Mitsein eigen ist.[2]) Steht es so, dann bietet alles Dasein zuletzt etwas der Notwendigkeitsbetrachtung und dann wohl auch der Notwendigkeit gleichsam Unzugängliches, einen sozusagen irrationalen Rest dar[3]) und dem gegenständlich Rationalen tritt im Empirischen ebenfalls ein Gegenständliches, nur gewissermaßen Irrationales gegenüber, wo das Verstehen nicht nur aus besonderen subjektiven, sondern eben aus objektiven Gründen versagt. Dabei ist zwar die Existenz, nicht aber die Nichtexistenz und insbesondere am Existierenden weder der Bestand noch das Sosein der Geltung der Notwendigkeit, also der Rationalität entrückt, indem, was daseinsfrei zu Recht besteht, durch das Dasein in solchem Rechte nicht beeinträchtigt wird. Eine Art Seitenstück zum apriorischen Satz vom Grunde aber tritt uns am Dasein selbst in Gestalt des allgemeinen Kausalgesetzes[4]) entgegen.

Was für das Rationale die allgemeine Gegenstandstheorie, das intentioniert für das Empirische die Metaphysik, die ihrem Wesen nach durchaus Wirklichkeitswissenschaft ist. Daß in ihrem Interesse gleichwohl so viel Rationalismus (z. B. unter dem Namen „Ontologie") aufgewendet worden ist, versteht sich aus der Allgemeinheit ihrer Intentionen und aus dem eben berührten Hereinreichen des Rationalen ins Empirische. Das allgemeine Kausalgesetz selbst, dieses Grundprinzip aller Metaphysik, beruht auf apriorischer, also rationaler Legitimation. Wie weit dasjenige reicht, was allgemein genug ist, um noch der Metaphysik und nicht bereits den empirischen Einzelwissenschaften anzugehören, ist natürlich nur fließend abzugrenzen, wie besonders an der sogenannten Naturphilosophie auffällig ist. Es ist insofern fraglich, in welchem Maße der Relativismus der modernen Physik noch das metaphysische und damit philosophische Kompetenzgebiet erreicht.

---

[1]) 70. Mögl. u. Wahrsch., S. 632.

[2]) 76. Kausalgesetz, S. 80. [3]) Ebenda S. 105 f. [4]) benda § 5.

Gegenstandstheoretisch wird gegen ihn keine Einwendung zu erheben sein, sobald nur, was bei ihm durchaus möglich ist, das Prinzip der obligaten Infima[1]) gewahrt bleibt. In bestem Einklang mit ihm steht es jedenfalls, wenn die Theorie des empirischen Erkennens, speziell des Wahrnehmungswissens, die Wirklichkeit nicht nur der sekundären, sondern auch der primären Qualitäten in Abrede stellen, unser Wissen also auf gewisse Relationen und deren Träger einschränken muß, übrigens aber auch viele Superiora nur unter dem Gesichtspunkte der Phänomene höherer Ordnung gelten lassen kann.[2])

III. Auch die Psychologie ist, da sie auf die Erforschung von Daseiendem gerichtet ist, ihrem eigentlichen Wesen nach in keinem Falle eine rationale, sondern eine empirische Wissenschaft. Die ihr eigenartige Empirie ist die der inneren Wahrnehmung und ihrer Residua bzw. Verarbeitungen; die Psychologie ist also ihrem Wesen nach angesichts der Unvorgestelltheit, ja wohl Unvorstellbarkeit der inneren Erlebnisse[3]) auf Selbstpräsentation der Erlebnisse gestellt; den Grenzfall größter Günstigkeit macht hier nicht, wie bei der äußeren Empirie, die Halbwahrnehmung, sondern die Vollwahrnehmung aus, von Phänomenalität im nämlichen Sinne wie bei der Außenwelt braucht hier also nicht die Rede zu sein.[4]) Die inneren Erlebnisse als „Bewußtsein" zu bezeichnen, bleibt jederzeit mißverständlich, da das Wort „bewußt" zuletzt doch nur mit Beziehung auf ein Wissen verstanden werden kann, den inneren Erlebnissen aber keineswegs allemal ein Wissen zugewendet sein muß, so daß es insofern zweifellos auch unbewußte innere Erlebnisse gibt.

Bereits an der Schwelle interner Interessen der psychologischen Wissenschaft, aber doch wohl noch nicht jenseits derselben steht die Frage nach den Grundklassen der inneren Erlebnisse und dem Verhältnis der Angehörigen dieser Klassen zu einander. Zunächst findet man hier eine reichere Gliederung, als der Tradition entspricht, auch wenn man nur die Elementarerlebnisse berücksichtigt. Diese zerfallen nämlich, wie sich gezeigt hat[5]), je nachdem sie sozusagen ihrer eigentlichen Natur nach oder erst in zweiter Linie den Erfassungsfunktionen dienen, in intellektuelle und emotionale Erlebnisse. Auf jedem dieser Gebiete ergibt der Gegen-

[1]) Vgl. oben B II [2]) Vgl. oben C IV. [3]) Vgl. oben C II.
[4]) 70. Mögl. u. Wahrsch., S. 606 ff. [5]) Vgl. oben D II—V.

satz des Aktiven und Passiven zwei Grundklassen des Erlebens (Vorstellen und Denken im intellektuellen, Fühlen und Begehren im emotionalen Bereiche), in deren jeder wieder der Gegensatz von Ernst- und Phantasieerlebnis zur Geltung kommt, unbeschadet weiterer Differentiationen, wie solche speziell bei den Phantasieerlebnissen den Unterschied zwischen dem Schattenhaften und Ernstartigen begründen. Vermöge Verschiedenheit in der Selbständigkeit bzw. Unselbständigkeit schließen sich die Angehörigen verschiedener Grundklassen zu einer Art charakteristischen Aufbaues zusammen, indem der Gedanke durch etwas wie ein zur Vorstellung hinzukommendes Supplement konstituiert wird, ebenso das Gefühl an die Vorstellung oder an den Gedanken, die Begehrung aber an das Gefühl und durch dieses hindurch an den Gedanken bzw. durch den Gedanken hindurch an die Vorstellung herantritt. Ob etwa in ähnlicher Weise das Ernsterlebnis durch eine Art Zusatz zum Phantasieerlebnis ausgemacht wird, ist noch ununtersucht: beim Denken wenigstens liegt es nahe, das Urteil als ein Annahmeerlebnis zu betrachten, zu dem das Glauben als ein bereicherndes Moment hinzugetreten ist. Der Mannigfaltigkeit der sich so ergebenden Erlebnisse und Erlebniskomplexe ist durch Subsumtion unter das Assoziationsgesetz allein nicht ohne große Gewaltsamkeit Rechnung zu tragen.

IV. Wer sich die philosophischen Wissenschaften durch die inneren Erlebnisse verbunden denkt[1]), legt dadurch der Psychologie eher zu viel als zu wenig Bedeutung für den philosophischen Wissenschaftsbetrieb bei. Aber er braucht darum noch in keinerlei Psychologismus zu verfallen, wie solcher zutage tritt, wenn man namentlich die oben betonte eigenartige Leistung des Erfassens und Erkennens, über sich hinaus zu transzendieren, selbst für ein inneres Erlebnis nehmen zu können glaubt.[2]) Dem intellektuellen Psychologismus steht aber auch ein emotionaler zur Seite[3]), dem die Aufstellungen über unpersönliche Dignitäten und Desiderate entgegenzutreten und die auch hier so verbreitete Überschätzung der Relativität auf das richtige Maß zurückzuführen versuchen.

Diese werfen zugleich Licht auf drei traditionelle und eine einigermaßen neue philosophische Wissenschaft. Weil Wahrheit eine Dignität und sonach unter Umständen auch ein Desiderat

[1]) Vgl. oben A. [2]) 61. Stellung d. Gegenstandsth., § 26.

[3]) 74. Emot. Präsentation, S. 147.

ist, darum treiben wir Wissenschaft, und es ist einzusehen, daß es dieser Dignität in besonderem Maße gemäß sein wird, wenn das durch die Wissenschaft Bearbeitete selbst Dignität ist. Darin zeigen sich nun die Wissenschaften vom Wahren, Schönen und Wertvollen oder Guten (im weitesten Sinne) einander nächstverwandt, also noch einmal die Erkenntnistheorie, die Ästhetik und die allgemeine Werttheorie, die sich durch besondere Determination dann noch zur Lehre vom ethisch Wertvollen, also zur Ethik differenziert. Indem in jeder dieser Dignitätswissenschaften ein bloßes Dignitativ als Quasidignität die Stelle eines Surrogates einnehmen kann, bleiben diese Gebiete auch der bloß psychologischen Betrachtung zugänglich, die nur prinzipiell nicht das letzte Wort für sich in Anspruch nehmen darf. Solche Ansprüche werden natürlich am wenigsten der Erkenntnistheorie gegenüber zu besorgen sein, soweit nicht etwa pragmatistische Unnatur den Wahrheitsgedanken verdunkelt, indem sie die Wahrheit zu einer ausschließlich timologischen Angelegenheit macht, während doch deren Wert (im eigentlichen engeren Sinne) erst auf die ihr ursprünglich eigene Dignität gegründet ist. Dagegen wird wohl für alle Zeit und ganz wesentlichen Beständen nach die Ästhetik Psychologie dessen bleiben müssen, was gefällt, und Werttheorie Psychologie dessen, was wertgehalten bzw. begehrt wird, und zwar sowohl als allgemeine Werttheorie wie in ihren spezielleren Ausgestaltungen, deren philosophisch wichtigste natürlich die Ethik bleibt.

In der Ethik beseitigt die werttheoretische Betrachtungsweise die alten Mißverständnisse, die so oft von der Eudämonie zum Hedonismus geführt haben. Das Wertobjekt ist nicht das Wertgefühl, und das Wertgefühl ist zwar jederzeit ein Gefühl, also Lust oder Unlust, nicht ist dagegen umgekehrt jedes Gefühl ein Wertgefühl und ebensowenig entspricht jedem Wertgefühl ein Wert. So kann ein großer Belauf an Lust mit geringem positiven, ja mit negativem Wert zusammengehen; ebenso kann ein hoher Wert durch ein Gefühl getragen sein, dem eben als Wertgefühl eine gewisse Blässe anhaftet gegenüber hedonischen oder ästhetischen Gefühlen. Das Leben ist der Güter höchstes nicht, aber auch das Glück ist es nicht, falls dieses Wort nicht etwa auf „Wert" umgedeutet wird. Übrigens ist die Frage nach dem höchsten Gute schwerlich die dringendste, die eine wissenschaftliche Ethik beantworten soll und beantworten kann.

Daß die Indeterminiertheit des Wollens mit dem

Kausalgesetz unverträglich wäre, wurde bereits berührt.[1]) Man braucht aber dieses Gesetz nicht aus den Angeln zu heben, um die ethische Zurechnung zu retten. Denn man könnte ein Subjekt um so weniger mit Recht verantwortlich machen, je weniger es der Täter seiner Taten, d. h. mit diesen kausal verknüpft wäre. Extremer Indeterminismus hebt alle Zurechnung auf.[2])

Dritter Abschnitt.

Rückblick, Umblick und Ausblick.

I. Welche der hier skizzierten Aufstellungen sich in besonderem Maße fähig erweisen werden, dem Fortschritte der Wissenschaft Stand zu halten, darüber kann ihr Autor natürlich keine Vermutungen anstellen. Vielleicht darf er aber sagen, worauf er seinem subjektiven Gefühle nach am meisten Gewicht legen zu sollen scheint. Auf solches sei hier noch mit einigen Schlagworten in chronologischer Folge hingewiesen, wobei die hinzugesetzten Jahreszahlen sich auf die Zeit der betreffenden Publikationen, nicht aber auf die Entstehungszeit der angeführten Gedanken beziehen. In diesem Sinne sei hier zusammengestellt:

Ideal- gegenüber Realrelationen 1882; Vermutungsevidenz, namentlich bei der Erinnerung 1886; Komplexionen gegenüber Relationen 1891; allgemeine Werttheorie, Urteilsgefühle, Wissens- und Wertgefühle, Werthaltungen, das ethische Unterlassungsgesetz, Anteil als moralischer Dispositionswert gegenüber Aktualitätswert 1894; Relationstheoretische Deutung des Weberschen Gesetzes, Unterschied nicht Verschiedenheit, Messung als Teilvergleichung, Verschiedenheitsmaßformel 1896; Gegenstand gegenüber psychologischem Inhalt, reale und ideale Gegenstände, Gegenstände höherer Ordnung 1899; Annahmen, Phantasiegefühle und Phantasiebegehrungen, der erweiterte Phantasiebegriff, das Objektiv 1902; Farbenraum gegenüber Farbenkörper, Farbengeometrie 1903; Gegenstandstheorie, Metaphysik eine empirische Wissenschaft 1904; Gegengefühle 1905; Charakter des Apriori, Gegenwärtigkeit bloß Grenze für Gewißheit und Evidenz der Wahrnehmungen, äußere Wahrnehmung hat unmittelbare Vermutungsevidenz, Halbwahrnehmung, Wahrnehmungsforum, Phänomene höherer Ordnung 1906; unmögliche Gegenstände, Präzisionsgegenstände, Urteil gegenüber Objektiv, Daseinsfreiheit 1907; Unvorgestelltheit innerer Erlebnisse, die Präsentation, das Meinen 1910; unpersönlicher gegenüber persönlichem Wert, Wertpotentialisation 1911; objektive Möglichkeit als herabgesetzte Tatsächlichkeit, unvollständige

---

[1]) Oben E III.

[2]) 43. Psychol. eth. Unters., II. Teil, Kap. IV. — 76. Kausalgesetz, S. 91 f.

Gegenstände, der Satz des ausgeschlossenen Dritten nur für vollständige Gegenstände gültig, zahlenmäßige Bestimmung der Möglichkeit nur bei Kollektiven, das Prinzip der Modalpartizipation, Kollokations-, Bestand- und Induktionskollektive, Kumulation von Möglichkeiten, die Modalreihe, Objektivbegriff und Erlebnisbegriff der Erkenntnis und der Wahrheit, Wahrheit, Grenze der Wahrscheinlichkeit, persönliche und unpersönliche Wahrscheinlichkeit, Induktionsprinzip 1915; emotionale Präsentation, Total- und Partialpräsentation, Selbst- und Fremdpräsentation, der verschärfte Inhaltsbegriff, Eigengegenstand und angeeigneter Gegenstand, Berechtigung bei Emotionen, Wertsollen gegenüber Wahrheitssollen und Schönheitssollen, Dignitative und Desiderative, Dignitäten und Desiderate 1917; Erweis des allgemeinen Kausalgesetzes, Mitsein, Implikation und ihre Arten, der Bayessche Satz ein Spezialfall der Wahrscheinlichkeitskumulation 1918; Disposition als Zweckkönnen, Ermüdung, Erholung, Übung, Abstumpfung 1919.

II. Wissenschaftlicher Forschung ist es nur ausnahmsweise beschieden, zu endgültig bleibenden Ergebnissen zu führen: was sie zutage fördert, hat seine Aufgabe erfüllt, wenn es zum Ausgangspunkte für neue, bessere Aufstellungen geworden ist. Darum darf sich der Forscher glücklich schätzen, wenn er im Kreise derjenigen, die sich ihm als ihrem Lehrer anvertrauen, nicht nur entgegenkommendes Verständnis, sondern auch die Befähigung antrifft, in selbständigster Ausgestaltung weiter zu führen, was er begonnen hat. Daß mir solches Glück in nicht geringem Maße zuteil geworden ist, davon hat die obige Lebensskizze Zeugnis abgelegt durch die Namen vielbewährter Arbeits-, gelegentlich wohl auch Kampfgenossen, auf die darin hinzuweisen war. Sie haben in der Forschung ihre eigensten Wege eingeschlagen und selbst in den Zielen sind unsere Absichten mehr als einmal weit auseinandergegangen. Dennoch fehlen dem, was sie geleistet haben, bei keinem von ihnen wichtige Berührungspunkte mit meinem Tun, an denen ich meine Intentionen durch ihre Mitarbeit in bedeutsamer Weise angeregt und gefördert fühlen darf. Und da das zugleich die Punkte (vielleicht auch Strecken) sein werden, an denen die Weiterentwicklung und damit die Zukunft dessen einsetzen mag, was den Erlös meiner wissenschaftlichen Bemühungen ausmacht, so könnte ein Versuch, diese Punkte etwas näher anzudeuten, zur Vervollständigung des hier entworfenen Bildes nicht ganz ungeeignet sein. Unter diesem, in gegenwärtigem Zusammenhange hoffentlich nicht unberechtigt subjektiven Gesichtspunkte, sonach durchaus nicht mit dem Anspruch auf eine Würdigung der Gesamtleistung der hier in Betracht kommenden Fachgenossen, mögen also die meinem Leben so bedeutungsvoll und auch so vertraut gewordenen Namen ebenfalls in möglichst chronologischer Anordnung, ungefähr nach der Zeit ihres Eintretens in mein Leben, folgen.

A. Höfler (jetzt Ordinarius der Pädagogik in Wien) hat in den ersten Auflagen seiner vielbenutzten Lehrbücher der Logik und Psychologie vieles von dem aufgenommen, was die zunächst psychologisch orientierte Auffassung der vorgegenstandstheoretischen Zeit zu ergeben schien. Der Bewegung zugunsten der Gegenstandstheorie aber hat er

sich als einer der ersten angeschlossen und diese Theorie selbst durch scharfsinnige Untersuchungen gefördert; „die Hauptbegriffe und Hauptsätze“ der Gegenstandstheorie „aus einer zusammenhängenden Darstellung verhältnismäßig bequem kennen“ zu lehren, bezeichnet das Vorwort zur eben erscheinenden 2. Auflage seiner „Logik“ als eine der Aufgaben dieser umfassenden Neubearbeitung. Auch meine Hauptaufstellungen über Werttheorie, intellektuelles und emotionales Erfassen haben seine Zustimmung gefunden. In der Kontroverse mit A. Oelzelt-Newin hat er einen vermittelnden Standpunkt eingenommen, durch Veranstaltung der Ausgabe meiner „Gesammelten Abhandlungen“ aber meinem Lebenswerk nahezu seiner Totalität nach eine erhebliche Förderung zuteil werden lassen.

A. Oelzelt-Newin (derzeit Privatgelehrter in Wien) hat schon früh die uns gemeinsamen erkenntnistheoretischen und ethischen Gesichtspunkte ins Agnostizistische gewendet. Die unmittelbare Vermutungsevidenz bei den Erinnerungsurteilen erkennt er an, nicht ebenso die bei Wahrnehmungs- und Induktionsurteilen. Die hieraus über das Kausalgesetz entsprungene literarische Kontroverse dürfte auch äußerlich noch nicht zum Abschlusse gelangt sein.

Chr. v. Ehrenfels (jetzt Ordinarius der Philosophie an der deutschen Universität Prag) hat meine werttheoretischen Aufstellungen voluntaristisch umgebildet und wurde dadurch zu umfassenden werttheoretischen Untersuchungen mit ganz selbständigen Ergebnissen geführt. Seine Abhandlung „Über Gestaltqualitäten“ ist die wichtigste Vorarbeit für meine Aufstellungen über Gegenstände höherer Ordnung und insbesondere über Gegenstandsfundierung geworden.

K. Zindler (jetzt Ordinarius der Mathematik in Innsbruck) hat in seinen scharfsinnigen „Beiträgen zur Theorie der mathematischen Erkenntnis“ (Wien 1889) wohl die einzige Monographie über apriorisches Erkennen geliefert, die einen Einblick in die nächsten Bedürfnisse gestattet, aus denen die Konzeption der Gegenstandstheorie hervorgegangen ist.

E. Martinak (jetzt Ordinarius der Pädagogik an der Universität Graz) zeigt in seiner Darstellung der Logik John Lockes[1]) schon deutlich eine Orientierung im Sinne der damals noch nicht förmlich konzipierten Gegenstandtheorie. Psychologisch haben ihn meine (erst jüngst skizzenhaft veröffentlichten) Aufstellungen „Zur Lehre von den Dispositionen“ (78) besonders nachhaltig beschäftigt; sie haben dann namentlich in pädagogischer Anwendung durch ihn fruchtbare Weiterbildung erfahren.

St. Witasek (gestorben 1915 als Extraordinarius der Philosophie an der Universität Graz) hat in unermüdlicher Hilfsarbeit das Grazer

[1]) Vgl. meine Mitteilungen „Aus Martinaks Leben und Wirken“ in den von mir herausgegebenen „Beiträgen der Pädagogik und Dispositionstheorie“ (Martinak-Festschrift), Prag 1919, S. 7f.

Psychologische Institut mitbegründet und seinen „Grundlinien der Psychologie" ganz ausdrücklich in der Vorrede die Aufgabe gestellt, zu zeigen, wie sich die durch dieses Institut vertretene Psychologie „derzeit im Zusammenhange darstellt". Speziell die Psychologie der Gefühle und ihrer Voraussetzungen hat er durch Übertragung des Gegensatzes der Wissens- und Wertgefühle auf das Gebiet der Vorstellungsgefühle namhaft gefördert, indem erst daraufhin die Gegenüberstellung der Akt- und Inhaltsgefühle möglich war. Seine „Ästhetik" knüpft direkt an die psychologischen Aufstellungen der allgemeinen Werttheorie an, zugleich bemüht, das Gegenständliche in den Vordergrund ästhetischer Betrachtung zu stellen. Auch noch seine letzte Publikation „Über ästhetische Objektivität"[1]) hat dem Fortgange gegenstands- und erfassungstheoretischer Untersuchungen, deren Ergebnisse meine Abhandlung „Über emotionale Präsentation" (74) verbucht, zu nachhaltiger Anregung und Förderung gereicht. Durch seinen so frühzeitigen Tod hat nicht nur die philosophische Wissenschaft einen bestbewährten Vertreter, sondern noch in weit höherem Maße die von mir gepflegte Forschungsweise einen berufensten Weiterbildner verloren.

V. Benussi (jetzt Ordinarius der Psychologie an der Universität Padua), der sich schon vor, noch mehr aber nach Witaseks Tode um den Fortgang der Arbeiten im Grazer psychologischen Institute große Verdienste erworben hat, ist an seine experimentellen Aufgaben von den Problemen des Gestalterfassens aus herangetreten. Der Gedanke der „Produktions-Inadäquatheit" ist eine wichtige Weiterbildung des Gedankens der Vorstellungsproduktion und ein großer Teil von Benussis weiterer Forschungstätigkeit hat sich auf dem Gebiete des Erfassens von Gegenständen höherer Ordnung bewegt.

R. Ameseder (jetzt Bibliothekar an der Akademie der bildenden Künste in Wien) hat seine Autorentätigkeit mit dem Versuche einer zusammenfassenden Darstellung der Grundlagen der Gegenstandtheorie begonnen. Seine Charakteristik des Objektivs als des Gegenstandes, der nicht nur günstigen Falles Sein hat, sondern unter allen Umständen Sein ist, wird als hervorragend glücklich wohl der Gegenstandstheorie erhalten bleiben. Der Psychologie sind namentlich seine Untersuchungen über Vorstellungsproduktion zustatten gekommen. In seinen Untersuchungen über Wertschönheit (einer Konzeption Witaseks) hat er ein eigenartiges Grenzgebiet zwischen Werttheorie und Ästhetik bearbeitet.

E. Mally (jetzt Gymnasialprofessor und Privatdozent der Philosophie an der Universität Graz) hat die Gegenstandstheorie zum Zentrum seiner Bemühungen als Forscher und Darsteller gemacht. Das kommt schon in seinen gleich der Erstlingsarbeit Ameseders Pionierarbeit leistenden scharfsinnigen Beiträgen zur „Gegenstandstheorie des Messens" zur Geltung. Wesentliche Bereicherung und Vertiefung aber haben seine Bemühungen durch die Heranziehung des von der modernen Logistik aufgehäuften Tatsachenmaterials erfahren, dessen Auffassung zu ver-

[1]) Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik, Bd. 157, 1915.

innerlichen[1]), er mit bestem Erfolge bestrebt ist. Speziell auf die Untersuchung der Implikation und der Implikatenklassen zusammen mit dem von ihm konzipierten Begriffe der „Minimaldetermination" gründet sich eine wesentlich vertiefte Auffassung meiner Verschiedenheitsmaßformel sowie der von mir untersuchten Tatsachen der Möglichkeit und Ähnlichkeit. Bei der Aufhellung der Logistik durch die Anwendung der gegenstandstheoretischen Betrachtungsweise zeigt sich (namentlich in dem das bisher immer noch unscharf bestimmte Inhalt-Umfangsverhältnis präzisierenden Reziprozitätsgesetz und dessen Erweiterung zum allgemeinen „Entsprechungssatz") der Begriff des Prädikativs[2]) in neuer Bedeutsamkeit.

W. M. Frankl (jetzt Gymnasialprofessor in Mährisch-Trübau) hat in einer ansehnlichen Reihe meist kleinerer Beiträge namentlich die Sache der Gegenstandstheorie und der auf diese gestellten Logik unermüdlich gefördert. Seine Bemühungen sind ganz besonders der Lehre vom logischen Quadrate und dem Kausalproblem förderlich geworden.

Wilhelmine Benussi-Liel (jetzt Professor an der Lehrerinnenbildungsanstalt in Graz) ist in einer eingehenden Untersuchung von H. Schwarz' voluntaristischer Werttheorie für das Gefühl als eigentliches Werterlebnis eingetreten. Monographien über Phantasiegefühle und Phantasiebegehrungen haben R. Saxinger (jetzt Privatgelehrter in Linz) und E. Schwarz (jetzt Apotheker in Luttenberg) verfaßt, der erstere auch Arbeiten über Ernstgefühle und deren psychologische Voraussetzungen. Auguste Fischer (jetzt Lehrerin an der Handelsakademie in Graz) ist in ihren zunächst an St. Witasek anschließenden experimentalpsychologischen Arbeiten für die Eigenart der Gegenstände höherer Ordnung und ihre Erfassungsweisen (gegen eine bloß assoziationspsychologische Deutung derselben) eingetreten. H. Pichler (derzeit Privatdozent der Philosophie an der Universität Graz) hat, von Untersuchungen über „Die Erkennbarkeit der Gegenstände" ausgehend, durch Behandlung des Rationalismus bei Descartes, Spinoza, Leibniz, Wolff und Kant die ersten dankenswerten Beiträge zur Geschichte der Gegenstandstheorie geliefert. O. Tumlirz (jetzt Privatdozent der Pädagogik an der Universität Graz) hat durch monographische Bearbeitung der Frage und des Interesses auf Grund der Lehre von der emotionalen Präsentation die Psychologie der Wissensbegehrungen und der zugehörigen Dispositionen weiter entwickelt. F. Weber (jetzt Extraordinarius der Philosophie an der Universität Laibach) hat eine umfassende Einführung in die Gegenstandstheorie (vorerst in slowenischer Sprache, eine deutsche Ausgabe wird vorbereitet) verfaßt; seine noch ungedruckten Untersuchungen über das Sollen haben sich meiner Abhandlung über emotionale Präsentation bereits förderlich erwiesen. F. Weinhandl (derzeit in München) untersucht experimentell Sprachverständnis und Evidenz; historisch geht er den Spuren der Gegenstandstheorie bei den deutschen Mystikern nach.

---

[1]) Vgl. den zweiten Abschnitt dieser Darlegungen sub B I.

[2]) Vgl. a. a. O. sub B III.

III. Sieht man von den Beziehungen ab, die die Lehrtätigkeit stiftet, so ist wissenschaftliche Forschung zumeist ein einsames Geschäft, ja ein vereinsamendes. Denn nur zu leicht richten sich neue Forschungsergebnisse gegen alte und bedrohen so einen vielleicht schon für gesichert genommenen, durch Gewohnheitsrecht geschützten Besitz. Gleichwohl willige Zustimmung der Fachgenossen zu finden, gehört dann zu den reinsten Freuden, die das menschliche Leben zu bieten hat. Aber das Schicksal ist, wenigstens in der Philosophie und hier ohne Zweifel zum Heile wissenschaftlicher Strenge, sparsam mit solchen Freuden. Wer indes von meinen Darlegungen den Eindruck erhalten hat, daß sie gelegentlich so weit abseits von der gebahnten Heerstraße führen, daß man sie am Ende für Abwege halten konnte, dem gegenüber darf ich wohl auf zwei Momente hinweisen, die dem, was ich zu bieten hatte, leicht, aber doch unverdienterweise den Anschein einer besonderen Fremdartigkeit geben konnten.

Wie ich zunächst autodidaktisch in das Studium der Philosophie eingetreten bin, so hat es mir auch in der Folge jederzeit näher gelegen, mit den Problemen durch eigene Arbeit als durch Ausgehen von den Arbeiten anderer Fühlung zu gewinnen. Vielleicht ist das dadurch bedingte losere Verhältnis zur Literatur gelegentlich durch ein unmittelbareres zu den Tatsachen wett gemacht worden; leicht aber konnte, was so zutage kam, sich in etwas anderem Gewande darstellen, als man eben gewohnt war. Das zweite, was hinzukommt, ist zugleich einigermaßen eine Ausgestaltung des ersten. Die stets wachsende Beschäftigung mit Kant hat es zur Tradition gemacht, neuen Gedanken, wenn irgend möglich und wohl auch darüber hinaus, die Form Kantscher Konzeptionen zu erteilen. Bedenkt man, wie unsicher darüber die Kant-Interpretation selbst geworden ist, so kann man, wie mir geschienen hat, mehr als zweifelhaft darüber werden, ob das eine gute Tradition ist. Jedenfalls habe ich daraufhin den Weg über Kant zur Legitimation einer Aufstellung nicht für unentbehrlich, wohl aber, wo er ein Umweg war, für schädlich gehalten und darum vermieden. Vielleicht kommt noch hinzu, daß, wer die realistische und die idealistische Auffassung, jede exklusiv, gleichsam monistisch verstanden, als unvereinbare Gegensätze ansieht, durch den, sit venia verbo, Dualismus desjenigen sich befremdet fühlen kann, der sich in der Metaphysik der realistischen, in der Gegenstandstheorie der idealistischen Betrachtungsweise annähern zu können meint.

Dabei kann es natürlich leicht geschehen sein, daß ich manche Verwandtschaft nicht hoch genug eingeschätzt, manche richtig eingeschätzte äußerlich nicht ausreichend zur Geltung gebracht habe. Darüber z. B. glaube ich außer Zweifel sein zu dürfen, daß die grundlegenden Intentionen Kants nicht zum geringsten Teile auf Gegenstandstheorie gerichtet waren, und daß meine Bemühungen um diese in mehr als einem Punkte sich mit dem berühren, was einerseits die Neukantianer der Marburger Schule, andererseits die Vertreter des werttheoretischen Kritizismus mit so rühmlichem Scharfsinn erstreben. Noch näher möchte hier der neuen „Phänomenologie“ zu gedenken sein, wenn ihr Autor mir

solches nicht unmöglich gemacht hätte.[1]) An sachlichen Beziehungen auch zu den anderen von Brentano ausgegangenen Fachgenossen ist natürlich ebenfalls nicht zu zweifeln. Welche Fäden die Gegenstandstheorie mit der Scholastik und ihren Weiterbildnern verbinden, muß noch besonders untersucht werden. In psychologischen Dingen, und über diese hinaus, ist mir die von Würzburg aus so erfolgreich inaugurierte Arbeitsweise methodisch wie ihren Ergebnissen nach in besonderem Maße kongenial erschienen. In der Ethik, deren Probleme mir zuerst unter Schopenhauers richtunggebendem Einfluß entgegengetreten sind, durften mir namentlich die verdienstvollen Ausführungen H. Schwarz' trotz meiner Bedenken gegen ihre voluntaristische Begründung in erfreulichster Weise gesinnungsverwandt erscheinen. Bei meinen durch die Beschäftigung mit Hume schon so früh geknüpften Beziehungen zum Auslande, namentlich dem englisch und dem italienisch redenden, deren dankbar zu gedenken ich mehr als einmal Gelegenheit gefunden habe, ist heute, sehr gegen meine Voraussicht noch zu Beginn des großen Krieges[2]), schwer zu verweilen. Der Berg von Unrecht, der inzwischen aufgehäuft wurde, das deutsche Volk darunter zu verschütten, ist allzu hoch geworden. Möchte sich bald die ethische Selbstbesinnung und die Tatkraft finden, die geeignet ist, den Berg abzutragen.

IV. Ob, was ich zu sagen hatte, auch noch über die Grenzen engster Fachgenossenschaft gedrungen ist? Die Kunst, Populäres noch populärer zu machen und dadurch selbst populär zu werden, ist mir versagt geblieben, und die Philosophie ist, so gut sie zu „Einleitungen" und rhetorischen Exkursen zu brauchen sein mochte, im wissenschaftlichen Betriebe niemals wirklich populär gewesen. Ich selbst bin überdies zu einer Zeit ins wissenschaftliche Leben getreten, da vorhergehender Überspannung des philosophischen Interesses bekanntlich eine ganz prinzipielle Ablehnung aller Philosophie seitens der öffentlichen Meinung gefolgt war. Nicht zum wenigsten, um den damals oft gehörten Einwurf zu entkräften, daß der Philosophie schon wegen des Mangels an einem ihr eigenen Untersuchungsgebiet die Berechtigung fehle, für eine eigene Wissenschaft zu gelten, habe ich einst auf die Psychologie als den der Philosophie grundlegend zugehörigen Tatsachenbereich Gewicht gelegt. Nur hat man dann wohl gemeint, eine Wissenschaft von konkreten Tatsachen sei gar nicht Philosophie, die vielmehr das Bedürfnis nach einer Weltanschauung zu befriedigen habe. Wer aber wirklich sein Absehen auf die Weltanschauung richtete, dem wurde dann wieder umgekehrt der Mangel an der für alle solide Wissenschaft unentbehrlichen Spezialisierung vorgehalten und so in buntem Wechsel weiter, nur jedenfalls zum Schaden der Philosophie. Unter solchen Umständen war es zuzeiten ein dornenvolles Amt, die Sache der Philosophie gegenüber den Vertretern anderer Wissenschaften zu führen, und von der Befriedigung, die darin liegt,

[1]) Vgl. 70 Mögl. u. Wahrsch. S. IXf. der Vorrede.

[2]) Vgl. meine Antwort auf die Umfrage des „Svenska Dagbladet" zum Thema „wird die gemeinsame Arbeit nach dem Krieg wieder aufgenommen werden?", in „Deutschlands Zukunft", Süddeutsche Monatshefte, Oktober 1915.

einem Wissensfache anzugehören, dem alle Welt gern Verständnis oder doch Würdigung entgegenbringt, ist mir wenig genug zuteil geworden.

Daran hat sich dann ohne Zweifel im Laufe der Jahre vieles gebessert. Von den Genossen meiner Jugend, die nun Genossen meines Alters geworden sind, steht freilich immer noch mancher halb grollend beiseite. Aber mit den späteren Generationen sind auch neue Bedürfnisse herangewachsen; und die einst unter dem horror philosophicus der Umwelt gelegentlich recht schwer gelitten hatten, verspürten mit Freude, je später je mehr, den Hauch neuen Geistes auch der Philosophie gegenüber. Nur haben, solchen Wandels der Zeiten froh zu werden, diese Zeiten selbst zuletzt nicht mehr gestattet, die vielmehr zur Frage hindrängen, warum das große Zerstörungswerk, das heute schon aller ethisierenden Verhüllungen entblößt, gegen alles Deutsche gerichtet ist, gerade bei der Wissenschaft haltmachen sollte, — zumal es an Anzeichen für die traurige Ethik solcher nicht fehlt, die der physischen Aushungerung während des Krieges die geistige Aushungerung nach dem Kriege folgen zu lassen bestrebt sind.[1])

Darf man aber sagen, daß der verneint, der zerstören will, dann hat dem deutschen Volke sein berufenster Seher das Trosteswort vom Geiste, der stets verneint, nicht umsonst gespendet. Wir Alten freilich, die des neuen Deutschen Reiches Herrlichkeit haben erstehen und erblühen gesehen, wir, denen Altösterreich die traute Heimat unserer Jugend und unserer Arbeit war, wir müßten uns treulos erscheinen, könnten wir anders, als den Schmerz um das mit ins Grab nehmen, was unwiderbringlich versunken ist, zusammen mit der gerechten Entrüstung über den üblen Willen, der es versenkt hat. Aber höher noch als der Staat steht das Volk, das ihn ausmacht; und auch den Glauben an des deutschen Volkes ungebrochene Kraft und eine dieser Kraft würdige Zukunft wollen

---

[1]) Das „Geologische Zentralblatt" teilt folgende Stelle aus einem Rundschreiben mit, das die belgische geologische Gesellschaft französisch und englisch an die Geologen der Entente- und neutralen Völker gerichtet hat:

„Der Schluß des Weltkrieges hat einen gründlichen Wandel in den internationalen wissenschaftlichen Beziehungen herbeigeführt. Sämtliche Gelehrten und gelehrten Gesellschaften haben alle Beziehungen zu den deutschen Gelehrten abgebrochen. Darum darf es nicht länger zugelassen werden, daß das deutsche Geologische Zentralblatt sämtliche geologischen Veröffentlichungen der Welt zentralisiert. Tatsächlich ist eine solche Zeitschrift ganz unentbehrlich, sowohl für praktische wie für theoretische Geologie. Die belgische Geologische Gesellschaft, die einem Volke angehört, welches sich der Liebe aller erfreut, die für ein Ideal der Ehre, Treue und Gerechtigkeit leben, glaubt deshalb auf die Unterstützung aller Gelehrten unter den verbündeten und neutralen Völkern rechnen zu können, wenn sie es unternimmt, eine Zeitschrift herauszugeben, in welcher über alle in der Welt erscheinenden wissenschaftlichen Arbeiten mit Ausnahme der deutschen referiert werden soll." — Immerhin erwächst mir indes während des Druckes gegenwärtiger Schrift die erfreuliche Gerechtigkeitspflicht, im Gegensatze hierzu dankbar des schönen Unternehmens der „Anglo-American Universities Library for Central Europe" (Prof. Sir Gilbert Murray, Oxford) zu gedenken.

wir mit ins Grab nehmen. Als Bekräftigung solchen Glaubens und Hoffens dürfen wir jeden Schritt doppelt willkommen heißen, der auf jenen Wegen nach vorwärts führt, auf denen deutsches Können sich auch in Zeiten schwerster Bedrängnis rühmlich bewährt hat. So darf denn auch, wer der philosophischen Wissenschaft gelebt hat, in der Erweiterung und wohl auch Vertiefung philosophischer Interessen über den Bereich des zünftigen Betriebes hinaus den Schimmer eines neuen Tages begrüßen, auch wenn er nicht erwarten kann, daß es ihm vergönnt sein wird, die Sonne selbst noch einmal zu schauen. Er weiß, daß diese Sonne so hell wie je erstrahlen wird über freies deutsches Land, und daß dieses Land von einem Geschlecht bewohnt sein wird, stark genug, die Heimat zu schützen, aber gewillt und befähigt, die in der harten Schule der Vergangenheit gestählte Kraft auf das Ringen zu wenden um die höchsten Kulturgüter der Menschheit.

Graz, zu Beginn 1920.

A. Meinong.

Verzeichnis der im Vorhergehenden angeführten Veröffentlichungen.

Nummern und Stichworte sind dem in den „Gesammelten Abhandlungen“ (Leipzig, Joh. Ambr. Barth, 2 Bde., 1913f.) abgedruckten und in Bd. III derselben weiter zu führenden Publikationsverzeichnis entnommen. Was in den beiden ersten Bänden dieser Sammlung zurzeit in neuer Ausgabe vorliegt, ist in den Fußnoten zu den oben abgeschlossenen Darlegungen nach der Band- und Seitenzahl dieser „Gesammelten Abhandlungen“ zitiert, dies aber jedesmal durch Voransetzung der Buchstaben GA noch ausdrücklich ersichtlich gemacht.

11. (Hume-Studien I.) Hume-Studien I. Zur Geschichte und Kritik des modernen Nominalismus. Sitzungsber. der kais. Akad. d. Wiss., philos.-hist. Kl., Bd. LXXXVII, 1877. Auch in Sonderausgabe. GA. I.

29. (Hume-Studien II.) Hume-Studien II. Zur Relationstheorie. Sitzungsber. der kais. Akad. d. Wiss., philos.-hist. Kl., Bd. CI, 1882. Auch in Sonderausgabe. GA. II.

31. (Philos. Wiss.) Über philosophische Wissenschaft und ihre Propädeutik. Wien, A. Hölder, 1885.

33. (Gedächtnis.) Zur erkenntnistheoretischen Würdigung des Gedächtnisses. Vierteljahrsschr. f. wissenschaftl. Philos., 1886. GA. II.

37. (Phantasie.) Über Phantasievorstellung und Phantasie. Zeitschr. f. Philosophie u. philos. Kritik, Bd. 95, 1889. GA. I.

39. (Kompl. u. Rel.) Zur Psychologie der Komplexionen und Relationen. Zeitschr. f. Psychologie u. Physiol. der Sinnesorgane, Bd. 2, 1891. GA. I.

43. (Psychol. eth. Unters.) Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werttheorie. Graz, Leuschner u. Lubensky, 1894.

45. (Webersches Gesetz.) Über die Bedeutung des Weberschen Gesetzes. Zeitschr. f. Psychol., Bd. 11. Sonderausgabe, Hamburg u. Leipzig, L. Voß, 1896. GA. I.

48. (Gegenst. höh. Ord.) Über Gegenstände höherer Ordnung und deren Verhältnis zur inneren Wahrnehmung. Ebenda, Bd. 21, 1899. GA. II.

49. (Abstrah. u. Vergleichen.) Abstrahieren und Vergleichen. Ebenda Bd. 24, 1900. GA. I.

51. (Farbenkörper.) Bemerkungen über den Farbenkörper und das Mischungsgesetz. Ebenda Bd. 33, 1903. GA. I.

54. (Über Gegenstandsth.) Über Gegenstandstheorie, in Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie, herausg. v. A. Meinong, Leipzig, Joh. Ambr. Barth, 1904. GA. II.

55. (Urteilsgefühle.) Über Urteilsgefühle, was sie sind und was sie nicht sind. Archiv f. d. gesamte Psychologie, Bd. 6, 1905. GA. I.

58. (Erfahrungsgrundl.) Über die Erfahrungsgrundlagen unseres Wissens. Abhandlungen zur Didaktik und Philosophie der Naturwissenschaften, Bd. 1, Heft 6, Berlin, J. Springer, 1906.

61. (Stellung d. Gegenstandsth.) Über die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften. Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik, Bd. 129f., 1906f. Sonderausgabe, Leipzig, R. Voigtländer (jetzt Felix Meiner), 1907, I—III.

64. (Annahmen[2].) Über Annahmen. 2. umgearbeitete Aufl., Leipzig, Joh. Ambr. Barth, 1910.

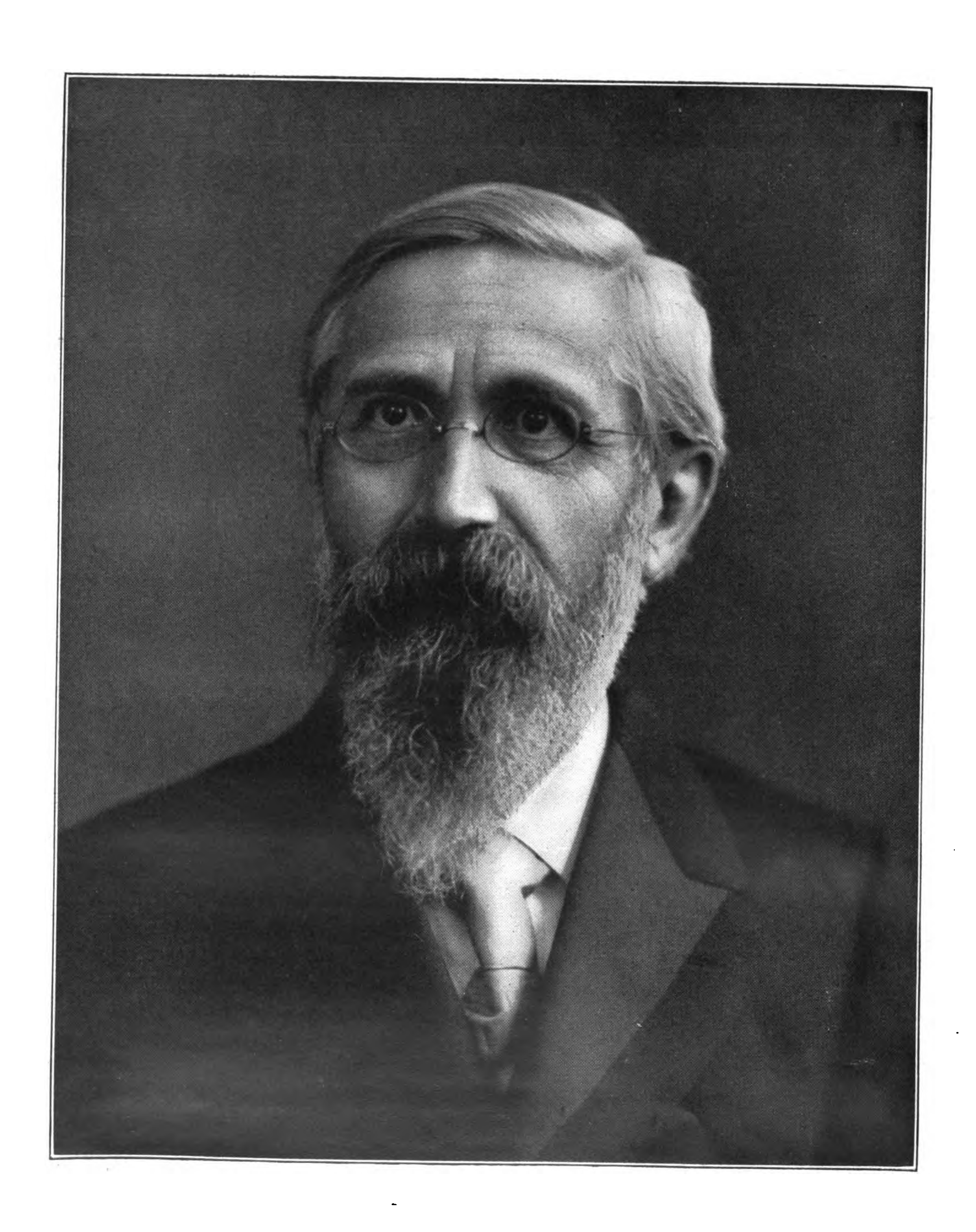
65. (F. d. Psych. i. d. Wertth.) Für die Psychologie und gegen den Psychologismus in der allgemeinen Werttheorie. Logos, Bd. III, 1912.

70. (Mögl. u. Wahrsch.) Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit, Beiträge zur Gegenstandstheorie und Erkenntnistheorie. Leipzig, Joh. Ambr. Barth, 1915.

74. (Emot. Präsentation.) Über emotionale Präsentation. Sitzungsber. d. kais. Akad. d. Wiss., philos.-hist. Kl.; Bd. CLXXXIII, Wien 1917, auch separat.

76. (Kausalgesetz.) Zum Erweise des allgemeinen Kausalgesetzes. Ebenda, Bd. CLXXXIX, 1918, auch separat.

78. (Dispositionen.) Allgemeines zur Lehre von den Dispositionen, in „Beiträge zur Pädagogik und Dispositionstheorie", zu E. Martinaks 60. Geburtstag herausg. v. A. Meinong, Prag, A. Haase, 1919.



Paul Natorp.

De nobis ipsis silemus, „Von uns selbst schweigen wir“: so beginnt der Ausspruch Bacons aus dem Vorwort des Novum organum, den Kant als Motto der Kritik der reinen Vernunft vorzusetzen würdig befunden hat. Es kann hier nicht die Absicht sein, als neuen Brauch einzuführen, daß man von sich spricht, statt von der Sache. Aber von der Sache — die, wie es dann bei Bacon weiter lautet, nicht Meinungssache ist, sondern ein rechtschaffenes Werk, das Werk nicht des Einzelnen, sondern das gemeinsame aller, die daran arbeiten, das Werk zuletzt der Menschheit: davon ist zu reden. Nur so will es verstanden sein, wenn hier ein Rückblick und ein Vorblick getan werden soll auf eine begonnene, noch nicht vollbrachte Umbildung, Erneuerung, Verjüngung der Philosophie, zu der Kant den Grund gelegt hat, der Philosophie des kritischen Idealismus.

Indessen kann vom gemeinsamen Werk der Einzelne doch nur reden nach Maßgabe dessen, was daran ihm als besonderer Anteil zugefallen ist. So hat auch Kant nicht vermieden, in den Prolegomena zu sprechen von seiner einstigen Erweckung aus dem dogmatischen Schlummer durch die bekannte „Erinnerung“ Humes; von der verständnislosen Aufnahme, der sein kritisches Unterfangen begegnet war; abzurechnen mit einer verfehlten Rezension, wie später mit der vermeinten „Entdeckung“, nach der seine ganze kritische Arbeit durch längst zuvor Getanes überflüssig gemacht sein sollte. So von sich sprechen heißt zur Sache sprechen.

Aber auch in solchem Sinne habe ich nur wenig von mir zu sagen. Es ist nicht meine besondere Erfahrung, sondern die aller, die vor fünfzig Jahren jung und von philosophischem Geist nicht ganz verlassen waren, daß der Idealismus damals in Deutschland so gut wie erstorben war; daß man es einem sich sehr wissenschaftlich gebärdenden, aber philosophisch hohlen Materialismus noch zum Verdienst anrechnen mußte, die Teilnahme an philo-

sophischen Dingen doch irgendwie nòch lebendig zu erhalten. Es war auch nicht meine besondere Entdeckung, daß dieser Materialismus, als Philosophie beurteilt, sich in dem seltsamen Zirkel drehte, die Welt in eine einzige große Rechnung zu verwandeln, die als Ergebnis einer ungeheuren Verflechtung von Faktoren schließlich — den Rechner selbst samt der Rechnung hervorbringe. Ein Zirkel, aus dem ich, damals Primaner, begreiflich keinen besseren Ausweg fand, als bei dem nicht wenige Natur- und Kulturforscher, ja auch vorgebliche Philosophen, sich bis heute beruhigen, nämlich daß jene ganze Rechnung ja nichts als eine einzige breite „Hypothese" sei, die gar nicht die letzte Wahrheit der Sache ausdrücken wolle, sondern zufrieden sei mit einer bloß praktischen Geltung, die genau so weit reicht, als Erfahrung so freundlich ist, ihr nicht zu widersprechen.

Mit solchen Überlegungen entschlug man sich damals nicht ganz ungern allen weiteren Mühen um letzte Seins- und Erkenntnisfragen, und versenkte sich desto lieber sei es in natur- oder kulturwissenschaftliche Einzelforschung, oder, wenn man kühner träumte, in allgemeine Fragen humaner Kultur als ganzer, von deren Wucht und Tiefe etwa Herders „Ideen" oder die Einleitung der Hegelschen Geschichtsphilosophie dem, der altmodisch genug war, dergleichen zu lesen, einen ersten Vorschmack gegeben haben mochte; von deren wissenschaftlicher Behandlungsmöglichkeit dann dem Studenten irgendein Großer — wie z. B. mir als Bonner Philologen Hermann Useners mythologische Forschung — ein eindrucksvolles Muster vor Augen stellte. So etwas war mir damals Philosophie genug. Mit schütternder Gewalt aber ergriff mich dann (wie ebenfalls viele damals) etwas ganz anderes, in seiner Art doch auch Philosophisches, vielleicht die deutscheste und die kosmischste Philosophie, ich meine die Musik Bachs, Beethovens und der Ihren, vor allem des damals siegreich durchdringenden Richard Wagner, dessen neue „Kunst" ja mit nicht geringen philosophischen Ansprüchen auftrat und mich für Jahre völlig in Bann schlug, so daß für wenig anderes, am wenigsten für abstrakte Philosophie, in mir Raum blieb. Ohnehin hatte es die Philosophie der Katheder nur zu gut verstanden, mich, wie beinahe jeden, in dem noch ein Funke von Philosophie ums Leben rang, ganz von sich zu verscheuchen. Auf Jahre konnte einem jedes philosophische Kolleg verleidet werden durch Weisheitssprüche, wie ich sie von einem

Berliner Katheder vernahm, z. B.: „Wenn alles Schein ist, so ist's auch Schein, daß alles Schein ist; also ist nicht alles Schein."

Aber man entgeht seinem Schicksal nicht. Ich stand nahe vor dem Ende meiner Studienzeit; jetzt in Straßburg. Ich hatte unbefriedigt vielerlei getrieben, nirgends fest zugefaßt, und fand mich, da sich mir das nicht bot, was den geheimen philosophischen Drang hätte stillen können, innerlich wie äußerlich in einer Verwirrung, die an Verzweiflung grenzte. Da schrieb mir ein gegen die Kathederphilosophie ganz mir gleich gestimmter Freund aus Marburg über Lange, Cohen und ihren Kant: das sei doch endlich eine Philosophie, die es sich zu studieren lohne. Ich las. Schnell fertig, wie die Jugend ist, fand ich in Kant, dem Kant Hermann Cohens und Albert Langes, meine Primanerentdeckung bestätigt und mehr als nur bestätigt: reif, wissenschaftlich durchgeführt, in einem Sinne von Wissenschaft, wie ich ihn bis dahin nicht kennen gelernt hatte. Kurz entschlossen warf ich meine musikalischen Entwürfe (zu so manchem anderen) in die Ecke, meldete mich bei Ernst Laas, den ich soeben zu hören begonnen hatte, zur künftigen Fachprüfung in Philosophie, und unterzog mich mit zusammengebissenen Lippen der strengen Zucht seines Kollegs, mehr noch seines vorbildlich straffen Seminars, der ich viel verdanke. Daß er schroff gegen Kant, vollends gegen den von mir leidenschaftlich geliebten Plato stand, reizte mich nur, denn es zwang zur ernstesten Sach- und Selbstprüfung. Ich lebte mich, soweit mir das möglich war, in den Laasschen Positivismus ein, dem doch auch manches Skeptische in mir selbst entgegenkam. Ich stellte mir zur Aufgabe, ihn jedenfalls erst bis zur letzten Folgerichtigkeit durchzuarbeiten, um darüber zur Klarheit zu kommen, ob er am Ende doch der Kantschen Kritik standhalte. Er hielt nicht stand, es blieb für mich bei dem Rechte der kritischen Methode im Dienste des wissenschaftlichen, des sittlichen, des künstlerischen und des religiösen Idealismus.

Denn keinen Augenblick war mir Kant der Kritiker bloß der theoretischen Vernunft, oder überhaupt bloß Kritiker. Das wäre auch im Sinne Langes und Cohens nicht gewesen. Die schlimme Wendung, die das deutsche Geistesleben im neuen Reich genommen hatte, die den Keim des jetzigen Zusammenbruchs bereits kaum verkennbar in sich trug, erzog die damals Jungen, soweit sie erziehbar waren, zu strenger politischer und sozialer Kritik. Die ernste Beschäftigung wenigstens mit einer Kunst,

die mich zugleich zu allen anderen in innigere Beziehung setzte, weckte das Bedürfnis nach einer Philosophie auch der Kunst und Dichtung. Und ein tiefes Begegnen mit einem echten Dichter, der fast ebenso sehr Musiker und Philosoph, vor allem aber religiöser Mensch war: Siegfried Lipiner, trieb den in mir schon arbeitenden Gedanken einer möglichen Reinigung der Religion zu einer Art philosophischer Mystik zu größerer Reife. Zu dem allem bot Kant zwar Ansatzpunkte, aber unmöglich war es nun, bei ihm allein stehen zu bleiben. Zunächst nahm ich mir die Vorgeschichte des Kritizismus zu genauerem Studium vor. Sie führte mich zurück zu den philosophischen Begründern der neueren mathematischen Naturwissenschaft: Descartes, Galilei, Keppler, Kopernikus, Nikolaus von Cues. Da aber traf ich überall auf die Spur meiner geliebten Alten; Platos besonders, in dem nun erst (zumal nach den Hinweisen Cohens) auch die wissenschaftliche Linie mir deutlich wurde; die andere war mir längst vertraut und lieb. Um wissenschaftliche Sicherung aber war es mir jetzt zu tun.

So öffnete sich ein unübersehbares Feld zu neuer Forschung, in noch vorwaltend historischer, stets aber zugleich systematischer Interesserichtung. Ich durfte — jetzt vor vierzig Jahren — in Marburg mit Cohen und seinem damals noch kleinen Kreise, durch ihn auch mit Wilhelm Herrmann und der ganzen freieren Theologie der dortigen Hochschule in Berührung treten und mich (im Herbst 1881) dort habilitieren. Die Lieblinge meiner Muße, die beiden ungleichen Schwestern Mathematik und Musik, mußten sich bescheiden, die eine als gelegentliche Helferin, die andere zur zeitweiligen Entspannung von der Fron der schweren Begriffsarbeit, der Herrin Philosophie zu gehorsamen. Zu meinem eigentlichen Ziel aber, einer innerlicheren Erfassung des Kulturlebens im ganzen, in Geschichte, Gegenwart und Zukunft, nach dem ebenso lockenden wie warnenden Vorbild Herders und Hegels, gedachte ich dann zurückzukommen, wenn ich mir erst die tauglichen Waffen geschmiedet hätte, um das Hauptbollwerk zu bezwingen, hinter dem die vorwaltende Natur- wie Kultur- und Geschichtsauffassung von damals und das ganze, nach außen sich spreizende, nach innen hohle gegenwärtige Kulturleben der Kaiserzeit sich gegen alle Warnungen philosophischer Kritik wohl verwahrt glaubte; ich meine nicht den öden Indifferentismus, auch nicht den damals höchst zeitgemäßen Naturalismus und Empirismus,

der für nur etwas Tieferblickende entweder schon erledigt war oder eben damals unter den grausamen Streichen des „Unzeitgemäßen" zusammenbrach, sondern den viel gefährlicheren, durch Nietzsche erst recht genährten Selbstbetrug einer Vernunft und Erfahrung gleichermaßen überfliegen wollenden, unmittelbaren Erfassung des selbstgelebten Lebens des Einzelnen in der Zuspitzung des Augenblicks, den allgemeinen, nicht bloß künstlerischen „Impressionismus". Das vereinte sich in nur zu wirksamem Bunde mit dem durch glänzende Scheinerfolge sich unaufhaltsam durchsetzenden und nur immer steigernden Hang nach rücksichtslosem Erraffen aller äußeren und inneren Lebensgüter für sich und nur für sich — um von Tag zu Tag tiefere Klüfte zu reißen nicht bloß zwischen Mensch und Mensch, Klasse und Klasse, Volk und Volk, sondern auch zwischen Mensch und Erde, Mensch und Kosmos, Mensch und Gott, in der eigenen Brust eines jeden, im Allerpersönlichsten gerade des Augenblickserlebens selbst, dessen man sich so sicher wähnte und vor dem man auf den Knien lag in ekler Selbstanbetung, bis alle seelische Musik in den sich so erhaben dünkenden Höhenmenschen selbst wie in den tief verachteten, zu Maschinenteilen herabgewürdigten, geistig und seelisch geopferten Massen drunten in den schrillen Dissonanzen eines wilden Krieges aller gegen alle und eines jeden in sich selbst wider sich selbst abriß. Es hatte auch nicht den Anschein, als ob die nicht wenigen, die in wie immer zu schätzender ernsthafter Arbeit eine Wiedergeburt der Philosophie herbeizuführen dachten, zu etwas wirklich gelangen würden, was der ungeheuren Aufgabe, die durch diese immer greller sich offenbarende innere Zeitlage der Philosophie gestellt war, ernstlich gewachsen gewesen wäre, geschweige daß die noch unsicheren Ansätze zu einem neugearteten philosophischen Idealismus, die sich mir selbst bis dahin ergeben hatten, meinem tieferen Verlangen genügt hätten. Ich suchte, suchte unablässig nach der unerschütterlichen Sicherheitsgrundlage einer ungeteilt einen, Vernunft und Erfahrung, Natur und Menschengeist, Gemeinschaft und Individuum, Wissenschaft und Leben, das Letztrationale und Letztindividuale in undurchreißbaren Zusammenhang zwingenden Erkenntnis- und Lebenserfassung. „Sind durch die Lage der Zeit die Fragen radikal gestellt" — so schrieb ich 1894 —, „so bedarf es radikaler Antworten, folglich der Wissenschaft, nicht dieser oder jener, sondern der Radikalwissenschaft: Philosophie."

Himmelfern aber — das darf hier nicht ungesagt bleiben — lag mir von Anfang an jeder Gedanke, als könnte solch radikale Sicherung je zu erreichen sein auf dem Wege einer bloßen Angleichung der Methoden der Kulturforschung an die der Naturforschung; überhaupt unter der Voraussetzung irgendwelcher durchgehenden Gleichheit einer Methode, irgendeiner Art Konstruktion, more geometrico, nach etwas wie kartesischen Koordinaten in einem euklidischen (oder sei es auch hypereuklidischen) Raum von drei oder auch mehr Dimensionen. Das hätte unfehlbar in den vom Primaner bereits durchschauten oder einen dem ähnlichen, gleich fehlerhaften Zirkel der Begründung zurückgeführt. Viel eher mußten umgekehrt Mathematik und mathematische Naturwissenschaft und alles diesen analoge Verfahren auch an den Gegebenheiten humaner Kultur, selbst als Geistestaten, sich eingliedern in das unendlich reichere Ganze der Eigenschöpfungen des Geistes in der Geschichte und aus diesem sich rechtfertigen und begrenzen. Dieses Ganze aber stand mir noch immer nur vor Augen wie ein hohes, unbegreifliches Wunder. Indessen, vor diesem Wunder nun ratlos stehen zu bleiben, durfte das Letzte nicht bleiben. Am wenigsten konnte in einer letzten, unvermittelten Gegensätzlichkeit der Methoden etwa der Natur- und Kulturwissenschaft, oder des Logischen und Psychologischen, der Seins- und Wertwissenschaften, oder wie man sonst unterscheiden mag, die Lösung gefunden werden. Sondern ich sah in dem Verfahren der exakten Wissenschaft nur die unterste, allerdings in sich festeste Stufe eines Aufstiegs, einer Hinaufentwicklung der zuletzt in sich notwendig einen, aber nicht ein-, sondern mehrförmigen, mehrdimensionalen logischen Methodik, die sich von da weiter auch zu den mathematikfernsten, scheinbar logikfremdesten Gipfeln des Geistigen erheben müsse. Für solchen sich unendlich gliedernden Einheitsaufbau aller Methode zunächst objektivierender Erkenntnis aber, schien mir, müsse der Grund, der das ganze Gerüst des Aufbaus zu tragen habe, erst gefestet werden in einer neuartigen Psychologie, die zu der ganzen, in der Arbeit aller Objektwissenschaft, aber auch der dieser wesentlich gleichgerichteten, nur noch ungleich gestaltreicheren Arbeit des schaffenden Lebens sich tatsächlich vollziehenden logischen Weltbildung sich in einem Sinne als Umkehrung verhielte, nämlich was sie in vorwaltend analytischer Leistung Stück um Stück herauszubilden unablässig tätig ist, zur unzerstückten Einheit innerlichst zusammenführen, im Vollgehalt

seiner Wechselbeziehungen wahrhaft synthetisch darstellen müsse. Denn alle Analysis, so hatte mich Kant belehrt, wurzelt doch in ursprünglicher Synthese, vielmehr „synthetischer Einheit", und hat, gerade nach dem echtesten Sinn des „Kritizismus", vor ihr als dem beweisenden „Faktum" sich zu rechtfertigen. Aber auch umgekehrt bedarf die Synthese zu ihrer eigenen Erkenntnis und Erkenntnissicherung der Analyse in ihrem ganzen Umfang. Sie braucht nie zu fürchten, daß sie durch diese in Stücke zerfiele, aus denen dann das Ganze erst künstlich wieder zusammengeleimt werden müßte. Bloß für den wandernden Blick des Geistes teilt sich, was doch eben diesem wandernden Blick sich auch wieder vereint. Wer vor der Analyse zurückscheut, beweist nur, daß er der ganzen, jeder noch so weit getriebenen Analyse gewachsenen Urkraft der Synthese noch gar nicht recht inne geworden ist. Man ruft nach Leben und Seele. Diese sind gewiß nur in der Ganzheit zu erfassen. Aber gerade zu dieser Ganzheit gibt es keinen, weder logischen noch ethischen, noch selbst ästhetischen, oder religiösen Zugang anders als durch Analyse, nämlich deren Ganzes.

Von all solchen Erwägungen ließen freilich meine älteren Arbeiten noch kaum etwas erraten. Einen gewissen Begriff dessen, wohin ich eigentlich steuerte, konnte erst die „Allgemeine Psychologie" von 1912 geben, wenn auch, wer ihn da einmal gewonnen hat, die Ansätze dazu auch in allem Früheren nicht verkennen wird. Aber auch in dem genannten Buche stellte sich das Gegenverhältnis von Objekts- und Subjektsbeziehung noch viel zu äußerlich und bequem als das einer einfachen logischen Umkehrung dar. Jetzt glaube ich klarer zu sehen (was zwar auch schon dort hin und wieder zutage kam), daß in dem Ausgleich des einzigen Gegensatzes des Objektiven und Subjektiven die Aufgabe so wenig erschöpft ist wie in dem des Gegensatzes etwa des Rationalen und Irrationalen, des Individualen und Überindividualen oder was man sonst nennen mag. Das Logische, und in und mit ihm das Psychische, hat mehr Dimensionen. Immerhin war mit diesem Buche das Eis gebrochen; von da ab ging es rascher vorwärts. Fast vom Tage an, da ich unter die Grundlegung zur „Allgemeinen Psychologie" den Schlußstrich setzen konnte, stand mir klar vor Augen die größere Forderung, von der hauptsächlich hier geredet werden soll: die der „Allgemeinen Logik". Ich verstehe darunter: die streng einheitliche logische Grundlegung nicht zuerst

der exakten Wissenschaft, danach der beschreibenden Naturwissenschaften, dann der Menschheitswissenschaften, oder wie sonst einzuteilen richtig sein mag; als seien dies einander nach- oder auch nebengeordnete, so wie so aber außereinander liegende, allenfalls nur hintennach sich aufeinander beziehende und nur im Sinne nachträglicher Wechselbeziehung sich wieder vereinigende Gegenstandsgebiete, sondern schlechthin der Gegenstandssetzung, vielmehr aller irgendwie logisch erfaßlichen, sei's auch außer-, unter- oder übergegenständlichen Setzung. Alles Geistige, die ganzen weiten Gebiete auch des Handelns, des Schaffens, des Selbstaufbaus der (relativen) Individualität und (absoluten) Individuität, (relativen) Universalität und (absoluten) Universität, bis zu einer letztletzten, einer Ur-Individuität, die zugleich Ur-Universität ist, die etwa der letzte (logische) Sinn von Religion sein mag — das alles muß, eben sofern Geistiges (und das heißt schon ein, das eine Geistige) in schlechthin zentraler Einheit erkannt werden, aus der erst alle diese Besonderungen, oder welche sonst noch oder statt ihrer sein mögen, in zweifelloser Vollständigkeit und genauer Bestimmung ihrer Unterschiedlichkeit wie Zusammengehörigkeit, ihrer positiven wie negativen Beziehungen, ihrer Grenzen wie ihres festesten Zusammenschlusses in der Ureinheit des Geistigen, hervorgehen müssen.

Alles, was ich bis dahin hatte vorlegen können, über die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften, über Descartes', über Platos wissenschaftlichen, Pestalozzis sittlichen Idealismus, über soziale wie allgemeine Erziehungslehre, über Religion des Menschentums oder was sonst das Thema sein mochte, war nur Anlauf, Bruchstück, Baustein, wollte gar nichts anderes sein; das Ganze, das mir dabei vor Augen stand, schimmerte kaum durch; ich gab — ein Schelm gibt mehr als er hat — allemal nur so viel, als sich in relativ sauberer Abgrenzung, in scharf bestimmter Abstraktion, aus dem Ganzen herauslösen ließ. So versteht es sich, daß die Meinung aufkommen und bis in die Lehrbücher hinein sich festsetzen konnte, als hätte ich mich einem fast unheimlichen Abstraktizismus und Theoretizismus verschrieben, der sich dem immer mächtigeren Zuge der neu erstehenden Zeit nach innerster Konzentration, nach Ganzheit des Lebens aus dem Mittelpunkte des Lebens selbst, nicht bloßer Wissenschaft oder gar Wissenschaftswissenschaft, gewaltsam entziehen oder entgegenstemmen wollen. Dann mußte man freilich stutzen, wenn

man in meinen Kriegs- und Revolutionsbüchern („Tag des Deutschen", „Deutscher Weltberuf", „Sozialidealismus") auf eine ganz andere, jener scheinbar schnurstracks entgegengesetzte Grundstimmung stieß. Da hat wohl schon der und jener gedacht, ich hätte meine ganze frühere Arbeit hinter mich geworfen und mich völlig auf die Gegenseite herumgekehrt. Die wenigsten sind sich, scheint's, darüber klar, daß Analyse und Synthese, Abstraktion und Konkretion, je schärfer einander entgegengerichtet, um so zwingender zueinander gehörig und aufeinander hingewiesen sind. Doch läßt es sich verstehen, daß man einen stetigen Übergang von meinen früheren, fast rein analytisch, zu den späteren, ebenso bestimmt synthetisch gerichteten Arbeiten nicht gleich zu finden vermochte. Schuld daran waren zum Teil die Zeitumstände, die ein stetes Fortarbeiten am begonnenen Werk auch dem äußerlich wenig Gestörten doch von innen her sehr schwer, fast unmöglich machten. Diese letzten Bücher sind einmal nicht unter der Sonne des Friedens ausgereifte Studierstubenfrüchte. Ich kann sie gar nicht entschuldigen wollen, so wenig weiß ich mich für sie eigentlich verantwortlich. Ich hatte gar keine Wahl, sie zu schreiben oder nicht, ich mußte; sie stellten sich aus mir heraus, kaum anders als die musikalischen Produktionen, die mich von Zeit zu Zeit, ohne vorher anzuklopfen, einfach überfallen und nicht anders loslassen, als indem ich mich zwinge, sie zu Papier zu bringen. So muten mich gerade diese späten Schriften fast an wie Jugendstreiche, deren man sich nur nicht gerade zu schämen hat. Sie sind auch fast ganz im Umgang mit der Jugend entstanden und richten sich vornehmlich an sie, unsere einzige, unsere letzte Hoffnung. Doch dürfte ich sie mir nicht verzeihen, stände nicht der Gesamtbau, zu dem sie gehören und den sie doch auch wieder nur von einzelnen Seiten zeigen, mir innerlich unzerstückt vor Augen, und wäre ich nicht auch gewiß, diesen Gesamtbau, an dem ich unablässig Tag um Tag, Nacht um Nacht fortbaue, in absehbarer Frist wenigstens in einem geschlossenen Grundriß vorführen zu können. Heute kann ich nicht mehr als eine ganz knappe Umrißzeichnung in ein paar, nicht losen, aber doch mehr andeutenden als gebenden Strichen gleichsam auf die Tafel werfen. Ich weiß, wie vielem möglichen Mißverstand ich mich damit aussetze. Aber ich vertraue, daß man nur das Mögliche von mir erwartet, aus der Absicht des Ganzen heraus zu verstehen sucht und mich nicht auf einzelne Worte, die der eine so, der andere

anders versteht, wird festnageln wollen. Nur ein Vorblick will es sein auf ein leuchtendes Ziel, das in bildhafter Bestimmtheit zwar dem Wanderer sich auftun mag — noch weit genug aber ist doch der Weg bis zu ihm hin.

Den Weg der Philosophie, den ich gehe und führen möchte — ich nannte ihn schon: „Allgemeine Logik". Ich habe zu sagen, was das ist, inwiefern es ein gangbarer Weg ist und daß er zum Ziele führen, daß, was auf ihm erreichbar, der Aufgabe der Philosophie als ganzer genügen wird. Das ist für diese Skizze genug, fast schon zuviel. Jedenfalls etwas mehr als dies bitte ich nicht zu erwarten.

Um der Ganzheit der Umfassung der Aufgabe sicher zu sein, bedarf es eines Anfangs, der nichts vorausnimmt, um allem offen zu sein. Als letzte Begriffe aber, auf die die Philosophie zurückgriff, so oft sie aufs Ganze der Erkenntnisaufgabe zu gehen den Mut faßte, weist die Geschichte die drei auf: Denken, Sein, Erkennen. Jeder von diesen umfaßt in der Tat, wie von einem Punkte, das Ganze. Aber es befriedigt nicht zwischen drei ersten Begriffen wählen zu sollen, da nach einem die Frage ist. *Ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον,* „Eins das allein Weise" fordert schon Heraklit. Das „Sophon", dessen Suche „Philosophia" heißt, kann nur Eines sein. Was also? „Sophia" scheint Wissen zu besagen. Also Erkennen? Wenigstens Denken? Oder aber Sein? Denn man erkennt nur, wenn man denkt, was ist. Doch hat vielleicht Heraklit nicht eins von diesen dreien im Sinn gehabt, sondern etwas noch vor diesen allen. Ich weiß es nur zu nennen: das letzte Sinngebende. Das spricht sich zwar aus in einem „Es ist", aber es stempelt erst dies Sein zum Sein, seinen Ausspruch zum Ausspruch des Denkens, und dies Denken, eben sofern es denkt, was ist, zur Erkenntnis. Das besagt, dünkt mich, für Heraklit und auch für Plato, der Logos. So würde mit einem Schlage klar, wieso dieser sein Letztes, das über Sein und Erkennen hinaus, ja auch dem Denken nur noch eben erfaßlich sei, benennen kann als den Logos, aber als den „Logos selbst", nicht „irgendeinen". Logos ist „Spruch", hier aber nicht einer, der bloß gesprochen wird, sondern der selbst spricht, was irgendein echter Spruch ist, d. h. ein solcher, der ausspricht, was ist.

Doch, mag nun Heraklit, mag Plato es so gemeint haben oder anders: jedenfalls so verstehe ich den „Logos", wenn ich von „Allgemeiner Logik" rede. So aber sollte der Standpunkt

dieser „Logik“ nicht ferner verwechselt werden können mit dem irgendeiner Philosophie, welche meint, vom Denken ausgehen zu dürfen, als hätte sie es, voraus vor dem Sein; oder vom Sein, als hätte sie es, voraus vor dem Denken; oder vom Erkennen, als hätte sie es, voraus vor beiden. Sondern ihr Ausgang ist der Einheitspunkt, für den es kein Denken gibt, das nicht Seindenken, kein Sein, das nicht Denk-sein wäre, und zwischen diesen beiden, oder für irgendeinen Punkt außer ihnen beiden, nämlich ihrer Korrelation, keine Scheidung; sondern nur das letzte Eine, dessen Einheit gar keine andere ist als die Einheit dieser Zweiheit, die unaufhebliche Korrelation beider; die vorläufig, sinnbildlich, unterschieden seien als das in sich ruhende Zentrum und dessen Ausstrahlung nach der Peripherie. So wenig (will das Gleichnis sagen) das Zentrum Zentrum wäre ohne die Peripherie, die Peripherie Peripherie anders als für das Zentrum, indem doch dieses in sich eines ist trotz der unendlichen Strahlen, die von ihm nach der Peripherie auslaufen, jene aber, die Peripherie, unendlich trotz und gerade in der Einheit kraft der Beziehung auf das eine Zentrum: so ist Sein nur Sein des Denkens, Denken nur Denken des Seins; keins ohne das andere, oder eben das, was es ist, anders als in Beziehung auf das andere.

Das ist nun wohl soweit nichts Neues, sondern, wie gesagt, das alte Platonische, vielleicht schon Heraklitische. Auch der berühmte Satz des Parmenides von der Identität von Denken und Sein will, denke ich, nichts anderes besagen. Aber nicht er berichtigt damit den Heraklit, sondern Heraklit berichtigt ihn. Seine Entdeckung ist, daß das Eine nicht, weil das Eine, Vielheit, Werden, Gegensätzlichkeit — das Sein nicht, weil Sein, alles Nichtsein ausschließt; sondern das Eine ist es eben damit, daß es das Eine des Vielen, Ruhe der Bewegung, Koinzidenz der Gegensätze — das Sein ist es damit, daß es das Sein des Nichtseins ist, d. h. nichts anderes als jenes Letzte, das aus sich die Gegensätze, die es also von Haus aus in sich trug, hervorgehen läßt und stets wieder in sich zurücknimmt; wenn wir nach unserer Weise als Handlung beschreiben, was in ihm selbst nur ewiger Bestand ist; eine Denkrichtung, die, als ganze, vor der eleatischen Gegenstellung und Auseinanderreißung von Sein und Nicht, Einheit und Vielheit, Ruhe und Bewegung, anders denn als Antwort darauf, nicht wohl möglich war. Plato aber (im „Sophisten“) scheint mir diesen Gedanken Heraklits voll aufzunehmen und

durchzuführen, das was beim ephesischen Philosophen als eine ungeheure Paradoxie, mit dem stärksten Bewußtsein einer solchen, sich in orakelhaften Sprüchen erst mühsam ans Licht rang, in strenger logischer Durcharbeitung zu klären: Nicht vom Sein ist auszugehen, als hätte man es, und als „sei" nur es, als „sei" in keinem Sinne das Nichtsein. Vielmehr das Sein selbst ist auch wiederum nicht, so wie das Nichtsein auch selber ist. Erst die Korrelation beider, die sich klärt im Sinne des „Andern", als Andern des Einen, wie das Eine das Eine des Andern ist, begründet beide und begründet damit den Logos, das Urteil des Denkens, als echtes, nämlich fortschreitendes, und damit wirkliches Erkenntnisurteil, d. h. das nicht bloß urteilt: A ist A, sondern A ist B, „Etwas ist etwas Andres"; was so viel später erst Kant, aufmerksam geworden durch Humes „Erinnerung", voll wiederentdeckt, wenn auch unzulänglich ausdrückt als die ursprünglich „synthetische" Funktion des Denkens gegenüber der analytischen. Damit wird zugleich sonnenhell beleuchtet, was Plato selbst noch im „Staat" als dunkles Rätselwort, mit dem stärksten Ausdruck unsäglichen Staunens, als ein hehres Wunder, aber die allein rettende Offenbarung, nur wie stammelnd aussprechen konnte, weil noch im überhellen Lichte des Seins, vielmehr Über-Seins, der Philosoph so wenig deutlich zu sehen vermochte wie der Sophist in der gänzlichen Finsternis des absoluten Nichtseins. Sonnenhell, sage ich, ist durch den „Sophisten" geworden, was es heißt, hinter die schon Radikalen: Erkennen und Sein, zurückgehen zum noch Radikaleren; alle Voraussetzungen aufheben, um zu allen erst zu kommen; zurückgehen bis zur Voraussetzung nicht bloß aller Voraussetzungen, sondern sogar des Voraussetzens selbst.

Doch, habe das nun Plato gewußt und sagen wollen oder ein anderer oder keiner bisher: jedenfalls dies radikale Besinnen ist das Erste, was die Allgemeine Logik, eben damit sie Logik und als solche allgemein sei, fordern muß: das Besinnen auf das Letzte, das allen Ausspruch „Es ist", somit allen Logos, erst besinnt, ihm den Sinn erst gibt, ja das selbst diese ganze Zweiseitigkeit, des Seins und seines Ausspruchs, erst gibt. In dieser Prägnanz will die Allgemeine Logik verstanden sein: als Gebung alles Sinns, des Sinns auch des Sinns selbst.

Indem sie aber so ihren Standpunkt allem voraus nimmt, weiß sie doch: dies Voraus ist kein Draußen. Das Ganze hat kein

Draußen. Von welchem Draußen könnte man hoffen, zum Ganzen erst zu kommen? Nur um den Grund, aber den letzten Grund, der Einheit, der Ganzheit selbst im einen Ganzen kann es sich handeln. Welches ist dieser Grund? Kein anderer als jener Urpunkt über Denken und Sein; genannt sei es, da man es doch irgendwie nennen muß: die „schlichte Setzung", Thesis. Sie muß vorerst gänzlich leer bleiben, um allem offen zu sein. In diese Armut muß sie zurück, um allen Reichtum, des Denkens wie des Seins, aufnehmen zu können. Darum ist in ihr nicht irgend etwas Bestimmtes, unterschiedlich gegen anderes, schon zu setzen: Einheit oder Vielheit, Ruhe oder Bewegung, Endliches oder Unendliches, Universales oder Individuales, Sein oder Werden, Sein oder Denken, Objekt oder Subjekt usw. Jedes von diesen würde sofort seinen Gegensatz mit sich führen. Auch nicht etwa der Gegensatz selbst oder, allgemeiner noch, das Verhältnis des Einen und Andern. Auch dieses setzt ja, im „Einen" wie im „Andern", die „schlichte" Setzung schon voraus. Die aber ist wirklich das Letzte, nicht als Tun des Subjekts (dann wäre wieder dieses voraus), sondern rein nach seinem Sinngehalt, der hier kein anderer ist als der „Sinn des Sinns" selbst, der sich nicht anders mehr aussprechen kann als in dem schlichten „Es ist". Aber in dieser Armut liegt aller Reichtum verborgen. Mit gutem Grunde betont Plato in dem Fundamentalsatze des Heraklit (ich nenne ihn kurz den Koinzidenzsatz) das *ἀεί*: „Immer", nicht etwa bloß wechselnd, geht das Eine, doch in sich bleibend, in die Gegensätze auseinander und (also zugleich) aus diesen in die Einheit wieder zusammen. So, in der vollen Aktlebendigkeit der Koinzidenz, will das Weder-noch, das zugleich Sowohl-als-auch ist, verstanden sein: Denken nicht bloß auf Sein gerichtet, selbst aber diesseits und unter ihm, sondern mitten in ihm, unmittelbar Sein-denken; Sein nicht bloß für Denken, doch jenseits und über ihm, sondern unmittelbar Denk-sein.

So aber umschließt es nun wirklich alles und ist also kein Leeres, sondern das schlechthin Erfüllte, Urlebendige. Offen, unendlich, überendlich aufgetan, läßt es nichts draußen, sondern nötigt alles zu sich herein. Wie der Dichter vom staunenden Blick des Wanderers sagt: Er blickt und blickt, und tief in sich versinkend hält er das ganze All in seiner Seele. Das Staunen, Wundern, *θαυμάζειν* ist, nach Plato, der Anfang des Philosophierens. So staunt Mathias Claudius über das Wunder, daß

ich bin, bin! War er ein Kind oder ein Genie? Denn nur diese zwei bringen die Naivität dieses letzten Staunens auf, das Wundern und den Glauben an das Wunder. Ehe aber nicht Philosophie solche Kindheit in sich wiederherstellt, wird sie auch der Schöpferkraft der Jugend, die in ihr lahm geworden, nicht wieder teilhaft werden. Diese steckt in dem Wagnis der Setzung „Es ist". Alles steckt darin, die Einheit des Alls, Allheit des Einen. Drum war gerade der ursprünglichsten Philosophie das allem voraus fest und gewiß: „Sein ist, Nichtsein ist nicht." Die „schlichte Setzung" nichts anderes, sprach sich damit aus, in voller Selbstsicherheit, damit das Ganze zu treffen, vor dem nichts und über das nichts, das in sich vollkommen geschlossen sei „gleich der wohlgerundeten Kugel". Was sollte denn ihm voraus sein, oder danach kommen? Das Denken? Aber in und mit der schlichten Setzung „Es ist" entspringt auch erst das Denken. „Nicht ohne das Sein" — das schlichte Sein des „Es ist" — „findest du das Denken," spricht Parmenides. Umgekehrt: in ihm, dem Denken, ist es, das Sein, „ausgesprochen". Und wiederum: es, das Denken, ist „um seinetwillen", nicht das Sein um des Denkens willen oder von seinen Gnaden; und: beide sind dasselbe, vielmehr: „dasselbe ist" beides, Sein nach der einen, Denken nach der anderen Seite, keines vor dem anderen, ohne es überhaupt da oder möglich. So hat es durchweg, meist stillschweigend, auch Plato angesehen; ausgesprochen vielleicht am klarsten im 7. Brief, den die neuere Philologie ihm glücklich wieder gerettet hat. Da steht (S. 342) zuoberst die Sache, eben das schlichte „Es ist"; ihm zunächst, auf es unmittelbar bezogen, das Denken oder (als Denken dessen, was ist) die Erkenntnis. Diese aber fußt, weiter herab, auf dem Dritten, dem vollen, unzerstückten Bilde der Anschauung. Diese erst gibt noch weiter herab Licht dem Vierten, der zerlegenden Definition. Erst das Letzte aber und Unterste, nur noch des bloßen Deuts des Wortes fähig, ist das je vorliegende Einzelne der Wahrnehmung, des „Da und da das und das".

Doch aber, daß es ist, spricht aus und rechtfertigt vor sich selbst keine andere Instanz als: der Logos, der „Spruch" des Urteils, also, sofern man dies darunter versteht, der „Gedanke", *νοῦς*. *Κρῖναι δὲ λόγῳ*, „Entscheide, richte in Kraft des Logos!" fordert Parmenides. Also läge doch beim „Denken" die letzte Entscheidung? — Aber der Logos ist vielmehr die Setzung, die schlechthin ursprüngliche Setzung „Es ist". Nicht über diese

entscheidet erst irgendeine andere Instanz, Denken genannt, sondern sie ist es, die allein zuletzt entscheidet und auch das Denken erst rechtfertigt. Eben das hat wohl Parmenides sagen wollen. Oder allenfalls: es richtet, es rechtfertigt sich jedes besondere „Es ist“, jedes besondere „Sein“ aus dem einigen Zusammenhang des Seins, den gewiß das „Denken“ setzt, und zwar als zugleich seinen, um seinen Zusammenhang zu wahren; aber darum nicht weniger, sondern nur um so mehr als den, der „ist“. Urteil ist nur Setzung „Es ist“; wollte es hinterher das Sein wegziehen, so zöge es sich selbst den Boden weg, auf dem allein es stehen kann. Also ist das Sein sicher verwahrt gegen jeden Skrupel des Subjektivismus.

Wieso aber, fragt man vielleicht nun, ist doch das Sein für das Denken nur X? Wieso das Denken nur „um seinetwillen“, auf es nur gerichtet, wenn doch es „in ihm ausgesprochen“ ist, ja nur in diesem Ausspruch besteht, denn „Sein“ ist doch und bleibt immer — ein Wort menschlicher Sprache!? — Die klare Antwort darauf hat wiederum Plato, und zwar schon früh, im Meno gefunden. Das Suchen selbst setzt voraus, daß das ist, was es sucht, und auch irgendwie in unserem Bereiche. Es ist dasselbe, was unser philosophischer Dichter kündet: „Es ist nicht draußen“; freilich erst „hervorzubringen“ aus dem Versteck, erst zu wecken aus dem Schlummer. Und zwar „du“ bringst es hervor, aus dir selber, denn „es ist in dir“. Und zwar „ewig“. Das ist nichts anderes als der Satz der Anamnesis; den Leibnizens Monade nur sinnfälliger ausführt. Und es ist — das scheint noch keiner gesehen zu haben — ganz auch schon die Anschauung des Heraklit: Ἐδιζησάμην ἐμεαυτὸν, „Ich bin auf die Suche gegangen nach mir selbst!“ Wieso brauche ich denn nach mir selbst erst zu suchen? Bin ich denn nicht bei mir selbst? Andere Aussprüche geben den sonnenklaren Aufschluß: „Der Seele Enden fändest du nicht, wolltest du auch jeden Pfad abschreiten, so tief liegt ihr Logos“, ihr Sinngehalt. Und: „Der Logos der Psyche ist von der Art, sich selbst zu steigern“, zu potenzieren. Darin ist nichts von Subjektivismus, obgleich es die Erschließung der Subjektivität, sogar in ihrer letzten Tiefe, der Tiefe ihrer inneren Unendlichkeit, bedeutet. Vielmehr die Psyche steht selbst ganz im Sein; der Logos ist ihrer, aber er ist ξυνός, allen und allem gemein; darum lächerlich, sich von ihm absondern zu wollen wie die Träumenden, deren freilich jeder seine eigene Welt bewohnt. Aber

eben darum heißt, sich in sich selbst vertiefen, in die Tiefen des Logos herabsteigen, der das All durchwaltet — in seiner letzten Tiefe freilich verborgen, von allem abgesondert, das eine allein Weise, das allein, dem nichts anderes, sondern was allem den Sinn erst gibt.

Alles also, was je die Seele in sich erschaut (und sie kann nur in sich schauen), ist Durchschau zum letzten Grunde, aus dem freilich für sie nur je ein einzelner Strahl des Lichtes fällt, das, als ganzes, sie blenden müßte, so daß sie nichts erschaute. Sonnenhaft aber ist dennoch ihr Auge, fähig nicht, ohne Blendung der Sonne volles Licht zu ertragen, wohl aber in ihrem Lichte solches und nur solches zu erblicken, das ist, sei's auch mit Nichtsein gemischt; nicht aber, was überhaupt nicht ist, denn im völligen Dunkel läßt sich nichts sehen.

Das also ist Sinn und Recht alles Suchens, alles Fragens: Es gibt den Sinn, und er muß zu finden sein. Das Wissen des Nichtwissens, die docta ignorantia, der Zweifel selbst als letzter Gewißheitsgrund, das alles setzt ihn voraus, und zeichnet vor als Weg des Logos: die Aussprache mit sich selbst, die innere Zwiesprache (Dialogos, Dialektos, Dialektik), die im Denken eines jeden — nicht er, sondern der „Logos selbst" mit sich selbst hält. Diese meint und sucht — die „Allgemeine Logik". „Idealismus" darf sie sich nennen, sofern sie fußt auf der Durchschau der „Idee"; kritischen, sofern sie die Probe der Urteilsbegründung, die Krisis des beziehenden, durch die Allseitigkeit der Wechselbeziehung sich vor sich selbst rechtfertigenden Denkens voll auf sich nimmt. Kritisch steht sie gegen jede nicht hinreichend radikale Seinssetzung, aber wahrlich nicht gegen die Forderung des reinen Seins; vielmehr gerade indem sie es mit dieser Forderung ganz ernst nimmt, darf sie nicht zufrieden sein mit irgendwelcher Behauptung eines Seins, die vor dem ganzen Ernste der Seinsforderung nicht standhält. Auch die Forderung des Kantschen Kritizismus, daß jede Aufstellung eines Apriori sich zu bewähren habe am aufzeigbaren Faktum, erfüllt sie damit, daß sie jenes Urfaktum, freilich nicht als jemals abgeschlossen vorliegend, sondern ewig sich vollziehend — wie ich sonst gesagt habe, nicht als Faktum, sondern Fieri, nicht als Getanes, sondern Sichtun — mit einem Wort, daß sie die volle Aktlebendigkeit des Sichsetzens zur Voraussetzung hat, nur auf sie sich stützt, nur sie beschreiben, in die Gesamtheit funktionaler Zusammenhänge, in die sie sich

unendlich, unendlichfach unendlich entwickelt, sie verfolgen, jene Pfade des immer tiefer führenden, sich selbst potenzierenden Logos der Psyche, von dem Heraklit spricht, soweit es ihr möglich ist, abschreiten will, in dem vollen Bewußtsein, auf kein Letztes damit je kommen zu können.

Grundlos ist hier aller Verdacht willkürlichen Konstruierens. Freilich muß jede Logik konstruieren, in dem Sinne wie die Grammatik den Satzbau eines Schriftstücks konstruiert. Aber nicht sie wirft sich damit auf zur Selbstschöpferin des Seins, daß sie das Sein als reine Selbstschöpfung des Logos beschreibt und in diesem Sinn von Erzeugen, ja Erzeugen des Erzeugens spricht. Das ist nichts als plumpes Mißverstehen, das nur beweist, wie wenig die Gedanken der großen Philosophen von Parmenides bis Hegel in vielen noch wirklich lebendig sind. —

Indessen gegen das Ganze dieser klassischen Philosophie, auf der die „Allgemeine Logik" durchweg fußt, erhebt sich, ganz aus der Grundstimmung unserer Zeit, ein schwerer Einwand, an dem hier nicht vorbeigegangen werden darf. Wir fragen nach der Einheit, nach der Einstimmigkeit des Denkens, der Erkenntnis. Aber ist Denken, Erkennen denn alles, ist es ihre Einheit allein, nach der das Leben verlangt? Wille, Handlung, schöpferische Gestaltung, das ganze, der Fülle dessen, was ist, rückhaltlos hingegebene, sich damit erfüllende Leben, wäre das nichts? Sagt man auch, eben davon rede man, eben das möchte man denkend erkennen, so scheint doch das das wenigste daran zu sein, daß es gedacht, daß es erkannt wird; vor allem ist es und wird, lebt und wirkt in seiner eigenen Art, die selbst nicht, jedenfalls nicht bloß Gedanke, Erkenntnis ist. Die sind für das letzte Sein nur vermittelnd, sie treffen gar nicht es selbst in seiner Unmittelbarkeit. Erkenntnis zerstückt, das Leben will ganz bleiben. Erkenntnis wirft gleichsam nur ihr Gradnetz über die Karte. Das ist dienlich zur Ausmessung, zur Ortsbestimmung, zum Zurechtfinden, aber wer im Lande daheim ist, braucht weder Gradnetz noch Karte. Will das nun gar das Leben erschöpfen, dann wird es Fälschung, Vergewaltigung, das Leben wird dadurch in fremde Formen gezwängt, verrenkt, entstellt. Es mag wohl einen letzten tief verborgenen Einklang in sich bergen, den wir in seinem letzten, stillsten Grunde vielleicht erlauschen, erahnen; Erkenntnis aber betrügt uns mit einer Scheineinheit, von zweifellosem Wert für sie selbst, aber nicht für das, was sie zu erfassen meint und doch

ganz und gar nicht erfaßt, das Leben. Diese Einheit ist, wie sie selbst sich ja dessen rühmt, selbstkonstruiert — also eingetragen, dem Leben angedichtet, willkürlich aufgezwungen. Es ist Einheit der Struktur, der Methode, vielleicht des Systems — aber in jedem Falle bloß formal, instrumental. Damit arbeitet man, aber schafft nicht. Am Material mag man so arbeiten, an der echten Form des Lebens vergreift man sich damit.

Das bestätigt durchweg (sagt der Einwand weiter) der Erfolg. Das Annehmbarste leistet der logische Schematismus da, wo er rein im Instrumentalen verbleibt, in der eigentlichen, eng verstandenen Logik (Begriffs-, Urteils-, Schlußlehre); allenfalls noch im Mathematischen; weniger und weniger in den eigentlichen, nicht bloß mathematischen Naturwissenschaften, im Biologischen, im Psychologischen, im ganzen Bereich des eigentlich Menschlichen, in Kultur und Geschichte, zumal deren höchsten Gipfeln, Kunst, Religion, dem geheimnisreichen letzten Individualen. Mit einem Wort: je mehr das Leben zu sich selbst, zu seiner eigensten Wirklichkeit und Fülle kommt, um so entschlossener weist es den Herrschaftsanspruch des logischen Schematismus zurück, um so unwidersprechlicher beweist sich, wenn dieser seinen Anspruch doch aufrecht zu halten versucht, seine Unkraft, die Leerheit einer bloß äußeren Formung, die die Erfüllung der Form anderswoher erwartet. Siegreich überall, wo es bloß um Erarbeitung und Verarbeitung des Stoffs zu tun ist, um Mittel und Mittel zu Mitteln und so fort, um Orientierung, Planung, Anordnung, Bodenbereitung, Materialbeschaffung und Materialzurüstung, versagt er offenbar in allem Schöpferischen, unfruchtbar zuletzt wie alles bloße Werkzeug. Man spricht von praktischer, von künstlerischer, von religiöser Erkenntnis, aber praktisch, künstlerisch, religiös ist nie sie selbst, die Erkenntnis, sondern sie tritt an diese Gebilde nur von außen heran, sie schafft nichts, sondern macht sich nur an ihnen zu schaffen, oft, wenn nicht immer, gegen deren eigene Natur. Kurz: Erkennen ist nicht Leben, Leben nicht Erkennen. Mag Erkenntnis am Leben irgendwie auch teilhaben, so ist sie doch das Geringste an ihm, abnehmend an Kraft und Bedeutung, je mehr das Leben zu seiner Fülle kommt, d. h. je mehr es Leben ist.

Gab es diese Stimmung schon immer, so ist sie heute geradezu die allgemein vorherrschende geworden. Will man überhaupt noch Einheit, Harmonie? Kann, darf man sie noch wollen, nachdem

offenbar geworden ist, wie unerreichbar sie ist? Die Harmonie des Ganzen mag Gott vernehmlich sein; uns sei sie willkommen, wo wir sie im Einzelnen zu vernehmen glauben, aber sie, für uns, vom Ganzen zu fordern, haben wir kein Recht. Wahrhafter und tapferer ist es, die Widersprüche, die jedenfalls für uns das Dasein einschließt, entschlossen auf uns zu nehmen. Streit der Vater der Dinge, Größe, Starkmut, Behauptung im Kampf die beherrschenden Tugenden; für Friedsinn, Rechtlichkeit, Eintracht, Liebe bleibt im besonderen Raum genug, der dramatischen Wucht, der Tragik des Ganzen sind sie nicht gewachsen. Ganz auf Kampf gestellt ist die Energie des Handelns, aber auch das echte Schaffen kennt keine andere Harmonie als die dem Widerstreit abgerungen wird und sich stark genug beweist, ihn zu bestehen. Auch echte Religion weiß nicht bloß von Frieden und Liebe, aus dem Tode erst schöpft sie das tiefere Leben, aus der Sünde, aus der Verzweiflung der Gottferne die Erlösung der Gottnähe, aus rückhaltloser Unterwerfung unter den ewigen Willen die rechte Befreiung. Gerade sie lebt ganz aus der Stimmung der Tragödie, die letzten Grundes selbst Religion, nicht aber bloß „Kunst“ ist. Ist nun unstreitig das oberste Gesetz des Logos, der Ratio das Gesetz der Einstimmung, wie wäre sie dem Leben, gerade im tiefsten, gewachsen? Erweist es sich denn nicht widerlogisch, irrational, antinomisch, tragisch durchaus?

Diese Ansicht darf nicht verwechselt werden mit der Zeitphrase des Individualismus, so wenig wie mit der Zeitphrase des Sozialismus. Sie liegt dagegen ganz in einer Linie mit der echten Individuität, die ebensowohl echte Gemeinschaft ist. Denn deren Voraussetzung ist gerade die Ungemeinheit, die reine Eigenheit nicht des Einzelnen, sondern des Einzigen; nicht der Vielen, sondern einer Allheit, die selbst wiederum Einzigkeit ist. Indem sie gerade verzichtet auf alle bloße Gemeinheit, indem sie jedem seine unvertauschbare Eigenheit erhalten wissen will, kommt sie nicht in die Gefahr irgendeines Raubes an der Eigenheit des Andern; wogegen alle Un-Eigenheit unentrinnbar zu gegenseitiger Beraubung, Beschränkung, Gewalt und Zwang führt. Für jede echte Eigenheit ist Raum im Unendlichen, für Uneigenheit, für die trügerische Gemeinheit des von fremdher aufgedrungenen Gesetzes ist nirgends Raum, sie kann nur zu fortwährendem Zusammenstoß und gegenseitigem Verdrängenwollen führen. Darin aber liegt nichts von Stärke, es ist vielmehr Ohnmacht, ist

Zusammenbruch — der glücklicherweise die echte Kraft überhaupt nicht berührt, geschweige auslöschen kann. Die aber verlangt gar nicht nach einer öden Einstimmigkeit, ihr widersteht die fade Logik der Nur-Übereinstimmung, wie die fade Ethik der Flucht vor dem Kampf, die fade Ästhetik der ängstlichen Meidung der Dissonanz, aus der allein doch die Harmonie geboren wird, die fade Religion, die gern vom lieben Gott hören mag und seinem Gnadenhimmel, aber nicht vom Zorn Gottes, Sünde, Hölle und Teufel. Sie sieht die tiefere Logik, Ethik, Ästhetik, Religion da, wo Spruch und Widerspruch voll zu Worte kommen, um im Zusammenspruch, in der Koinzidenz der Gegensätze erst auf letztem Grunde die Lösung — nicht zu finden, auch nicht die doch unfindbare zu suchen, aber vorauszusetzen als das, was, allem zu Trotz, dennoch zuletzt *ist* und auch, nach dem Daß, nicht dem Was, uns gewiß ist. —

Aber damit ist der Zweifel im Grunde schon gehoben. Der echte Logos, wie das echte Ethos, der echte Schöpfer-Eros, auch die echte Gottliebe und Gottgewißheit nimmt den Widerspruch ganz auf sich und arbeitet ihn unerschrocken durch, um mitten durch ihn hindurch, nicht über ihn hinweg oder an ihm vorbei oder ihn im Rücken, der wahren Einheit zuzustreben.

Gewiß aber bedarf das der Erklärung, wieso gerade die Logik *den Widerspruch anerkennen* kann und für ihn Raum hat. Der erste Schritt zur Lösung ist die Besinnung, daß der Widerspruch *selbst etwas Logisches* und *nur Logisches*, also von der Logik, gerade und nur von ihr, Anzuerkennendes ist. Der Widerspruch *existiert* im logischen Sinn des Existierens, so gut wie der gerade Spruch, er ist selbst ein Spruch, der seinen unanfechtbaren, eindeutigen Sinn hat. Was widerspricht, „ist" nicht, im gemeinen Sinne des „Es ist", aber dies Nichtsein selbst „ist", im letzten Sinne des logischen „Seins". Ja dieser Seinssinn des Nichtseins, der selbst logisch, nur logisch ist, ist gehaltvoller als der des schlichten Seins, er umfaßt ihn, so wie der Begriff der Kurve den der Geraden, als der Kurve von der Krümmung Null, oder der Begriff der Ungleichheit den der Gleichheit.

Ganz deutlich, hoff ich, wird diese volle Positivität des Nicht durch folgende Überlegung. Setzung, Position ist stets *Grenzsetzung* im für sich, abgesehen von ihr Grenzenlosen, Grenzfreien. Schon stießen wir ja auf das freie Schweben im Grenzlosen, vor der begrenzenden Setzung: die Frage, das gewußte Ich-weiß-

nicht, worin Ja und Nein im Gleichgewicht, das Urteil, also der „Logos selbst", im unsagbaren Zwischen, über beiden schwebt wie „der Geist Gottes über den Wassern". In diesem letztradikalen Sinne des „Logos", der noch diesseits Ja und Nein, Sein und Nichtsein liegt, ist das ganze Rätsel, also auch des Rätsels Lösung enthalten. Im Begriff eben der Grenze — das hat am klarsten wiederum Plato gesehen — vollzieht sich die Lösung. Die Grenze nämlich ist in sich zweiseitig, scheidend zugleich und einend. In ihr koinzidieren die Bereiche, die sie zugleich gegeneinander sondert, indem sie zugleich beiden, damit aber keinem von beiden, sofern er den anderen ausschließt, angehören will. Der Gegensatz wird zur Gegenseitigkeit. Der Gegensatz schließt aus, die Gegenseitigkeit schließt die gegeneinander abgeschlossenen Bereiche vielmehr zusammen, als die zwei Seiten Eines und Desselben. Die Grenze ist zweigesichtig wie Janus, der Gott des Anfangs, des Neuanhebens; sie ist über dem Gegensatz, gegen ihn neutral wie das Auge der Mitternacht nach Mörike, das „die goldene Wage der Zeit in gleichen Schalen ruhn" sieht. Sie hat ihren Sitz in dem unsagbaren Zwischen (*μεταξύ*), dem Nu (dem Auf-einmal, Plötzlich, *ἐξαίφνης* bei Plato), in der Wende des „Kairos", bei dem es „an der Zeit", aber der selbst darum nicht in der Zeit ist; diese ist ihm gegenüber erst sekundär, nur die nachträgliche Konstruktion der Folge der Nu. So bedeutet die Grenze Abkehr zugleich, Ausschließung, also Verneinung, und Zukehr, Übergang, also Bejahung; gleichschwebendes Ineinander von Ja und Nein.

Das ist das Rätsel, und ist des Rätsels Lösung: die Ursetzung des Logos setzt beides: Sein und Nichtsein, Sein des Nichtseins, das zugleich Nichtsein des engverstandenen, nur bejahen, alles Nein ausschließen wollenden Seins bedeutet. Dies ausschließende, allen Neinsinn ablehnende Ja oder Icht ist (zeigt Plato im „Sophisten") nicht nur ebenso, sondern in noch höherem Grade unwegsam (*ἄπορον*) als das schlechthin verneinende, jeden Jasinn verschmähende Nein oder Nicht. Und wenn im „Sein" des Nichtseins das Ja den Sieg behält, so behält es ihn allein dadurch, daß es das Recht des Nein voll anerkennt und bewahrt, wie jeder wirkliche Sieger das Recht des Besiegten.

Das ist das Gesetz der Koinzidenz (das, wie wir sehen, ebensogut platonisch wie heraklitisch ist): Sein und Nichtsein, beide „sind", „sind" dasselbe, vielmehr dasselbe ist beides, und

das ist die Bedingung alles Logos, die Bedingung der Möglichkeit, daß „Etwas etwas Anderes" ist, des „synthetischen Urteils" nach Kants Begriffsprägung. Auch Schein, Irrtum, Falschheit, Widerspruch „ist", und ist etwas so wesentlich Logisches wie Wahrheit, schlichter Spruch. Die Erkenntnis „So ist es nicht" ist nicht bloß die Probe auf die Erkenntnis „So ist es", sondern ein wirklich neuer Schritt der Erkenntnis, hinaus über die starre Schranke, die das „So ist es" aufzurichten schien. Sie erkennt, es gibt das Draußen, das Darüberhinaus. In ihm gewinnt der Logos, vielmehr besinnt er sich auf die ihm ureigene Bewegung. Nur dadurch gibt es, eben damit aber gibt es gewiß Bewegung, Leben, Seele, Gottheit, das ist Schöpfung. Sonst bliebe der Logos, und mit ihm das Sein, starr und tot; absolutes Sein, absolutes Nicht ständen, wie bei Parmenides, „hehr und heilig" doch unfruchtbar da, alles, auch und vor allem Denken und Erkennen aufhebend. Im allein wirklichen Zwischenreich des Lebendigen gilt nur relatives Sein, das ebensowohl relatives Nichtsein, relatives Nichtsein, das ebensowohl relatives Sein bedeutet, gerade im Widerspruch ohne Widerspruch.

Das ist die Rationalität des Irrationalen, das nur die ausschließende Rationalität verneint, die echte bejaht. Die Partialität der bloß setzenden Ratio löst sich in der unzerstückten Ganzheit, Integrität der echten Ratio, die die Verneinung, den Widerspruch ganz in sich aufnimmt, um ihn stets wieder zu überwinden in einem neuen Ja. Daraus ergibt sich der fortwährende Umsatz bezüglicher und unbezüglicher, bezüglich-unbezüglicher, unbezüglich-bezüglicher Setzung, die erst im Letzten (wenn es eins gäbe) absolut zusammenfallen würden; im Bereiche des sich entwickelnden Logos können sie nie absolut zusammenfallen, aber ebensowenig starr auseinanderbleiben oder nur sich ablösen, sondern beide leben nur im ewigen Übergang innigster Wechseldurchdringung. Meint man das mit dem Leben, so steht also der Logos nicht außer dem Leben, das Leben nicht außer ihm.

Fragt man nach dem Grund und Recht der Behauptung dieses letzten Gesetzes des Logischen, des Koinzidenzgesetzes, wie ich es Kürze halber nannte, so gibt es nur die Antwort: Einzig unter seiner Voraussetzung läßt sich zum Leben, zum Sein, zu allem ein volles Ja sprechen, nur sie verneint nichts davon, umfaßt es ganz. Dies Jasagen aber ist mitnichten Sache des Beliebens, man hat es nicht frei ebensowohl Nein zu sagen, sondern

was lebt und ist, spricht damit zu seinem Leben und Sein, und zum Leben und Sein überhaupt, dies letzte Ja, kann gar nicht anders, als Ja dazu sagen. Damit aber bejaht es auch den echten Logos. Und so kommt diesem die behauptete volle Allgemeinheit zu, nicht im Sinne einer letzten, kahlsten Abstraktion, sondern gerade der allumfassenden, für alles zulänglichen, zentralen, kernhaften, ganz erfüllten Einheit des Uni-versalen, „in Eins Gewendeten". Die Besonderheiten freilich, in die dies eine Urlogische sich auseinanderlegt, sind abstrakt, „abzüglich", und können es nur sein. Die Logik braucht Abstraktion, gerade um des „Logos selbst" in seinem alle Abstraktion überwindenden Vollgehalt, seiner alles einschließenden Fruchtbarkeit an Schöpfungen sich zu versichern. Abstraktion ist Erarbeitung des Konkreten. Ohne diese Arbeit gibt es zu ihm keinen wissenschaftlichen Weg. Die Logik muß durch die Abstraktion, und zwar als ganze, ganz hindurch, nur so gelangt sie zur Fülle. „Wie kann das geschehen?" fragt Plotin, gerade nachdem er die Forderung des Rückgangs zur letztkonkreten Einheit gestellt hat; wie werden wir ihrer habhaft? Antwort: Ἄφελε πάντα, „Nimm alles weg", das heißt: Führe die Abstraktion durch bis zum Letzten!

Das Koinzidenzgesetz ist, nach diesem allen, das Gesetz des Denkens, sofern es Sein-denken, des Seins, sofern es Denk-sein ist. Es ist zuletzt das, was dieser Zweiseitigkeit selbst erst den Sinn gibt. Ich sprach früher und spreche auch noch jetzt vom logischen Dreischritt: Setzung, Gegensetzung, Ineinssetzung. Dem entspricht in unserer Aufstellung die Dreiheit der Momente: Indifferenz, Differenzierung, Koinzidenz. Aber diese drei sind voneinander durchaus untrennbar. Im Bereiche der Sonderung mag von Thesis und Antithesis geredet werden, aber „Synthesis" ist für das Dritte ein durchaus unzulänglicher, ja irreleitender Ausdruck. Koinzidenz ist nicht hinterherkommende Synthese, Integrierung, Integral, sondern ursprüngliche Integrität, vor aller und über aller Scheidung. Es bleibt Cohens Verdienst, in dem Terminus des „Ursprungs", der Ursprungseinheit, eben dies zur vollen Geltung gebracht zu haben. Darin liegt ganz die Akteinheit, die Einheit der Schöpfung, der Erzeugung, die unser Koinzidenzgesetz meint. Das ist uns nicht bloß das Erste, sondern Erst-und-letzte, Einzige; nicht ein Vor-und-Nach, Woher-wohin, sondern das Mitten-darin, nämlich in der Tat des Logos; nicht bloß der Anfang, sondern der Ursprung, das schlechthin Radikale, die Wurzel, der alles entspringt,

der Quell, dem alles entquillt, das Quellen selbst. Nur für die hinterdreinhinkende Betrachtung gibt es das Voraus und Danach und Drinnen und Draußen, wirklich gilt hier ganz das Goethesche: „Nichts ist drinnen, nichts ist draußen, denn was innen, das ist außen." Wird aber einmal geschieden, dann gehört an die Spitze das reine Ineins des Zentrums, dann folgt das logische Vor und Nach, Woher-wohin, die Richtung hinaus und vorwärts, und daraus fließt erst als letztes das jeweils gesetzte „Da und dann das und das", in sich indifferent gegen alles andere, schlechthin Es, da wo, dann wann, das was es ist; die loseste und leerste der fundamentalen Setzungsweisen, das Äußerste der Analyse, die selbst nicht das Erste, sondern das Letzte ist. Drängt sie sich an die erste Stelle, will sie gar das Ganze sein, so führt das in alle Einseitigkeit des Theoretizismus. Denn Theorie muß wohl festlegen, sie fordert den Punkt, in dem sie sich feststellen kann, das *ποῦ στῶ*, um von ihm aus, als von einem Draußen, das All in Bewegung zu setzen. Aber damit denkt man das All an sich tot, so daß es des Bewegers, des selbst unbewegten Bewegers erst bedarf, um zum Leben zu erwachen, wie es der Erztheoretiker, Erzanalytiker und Erzdidaktiker Aristoteles nackt und klar ausspricht. So ist nicht der platonische Schöpfer-Vater, nicht Platos Agathon; es ist vielmehr: ewig zeugender Ursprung, Lebensquell, der gar nicht anders kann als strömen, ausströmend sich ergießen, geben, sich selbst weggeben, schenken, sich verschenken. Da fragt sich's nicht weiter, woher; es ist, fraglos, voraus allem Fragen, denn das setzt schon voraus die Zweiung des Ja und Nein, des Seins und Nichtseins, die doch aus der Ureinheit erst fließt. Nach der allein ist alle Frage, sie selbst aber ist auch nicht bloßer Zusammenhang an sich getrennter oder trennbarer Glieder, sondern diese sind ganz in ihr gehalten und enthalten. Da ist kein Gegebensein oder Gegebenwerden mehr, sondern nur ursprüngliches Geben, Sichgeben. Auch kein Aufbauen, Stein um Stein, kein Konstruieren, als seien voraus die Stücke, aus etwas wie einem ursprünglichen Sündenfall, Abfall, den es nun zu büßen gelte durch den Rückgang in die Einheit. Das war der tapfere Weltbejahungsgeist des Ephesiers (den die nachklassische Fabel vom düsteren Melancholiker Heraklit wunderlich entstellt) gegen den deutlichen Pessimismus Anaximanders. Er kündet eine letzte, freilich verborgene Harmonie des Alls: vor Gott ist alles schön, gut, gerecht, nur nach Menschenweise geredet das recht,

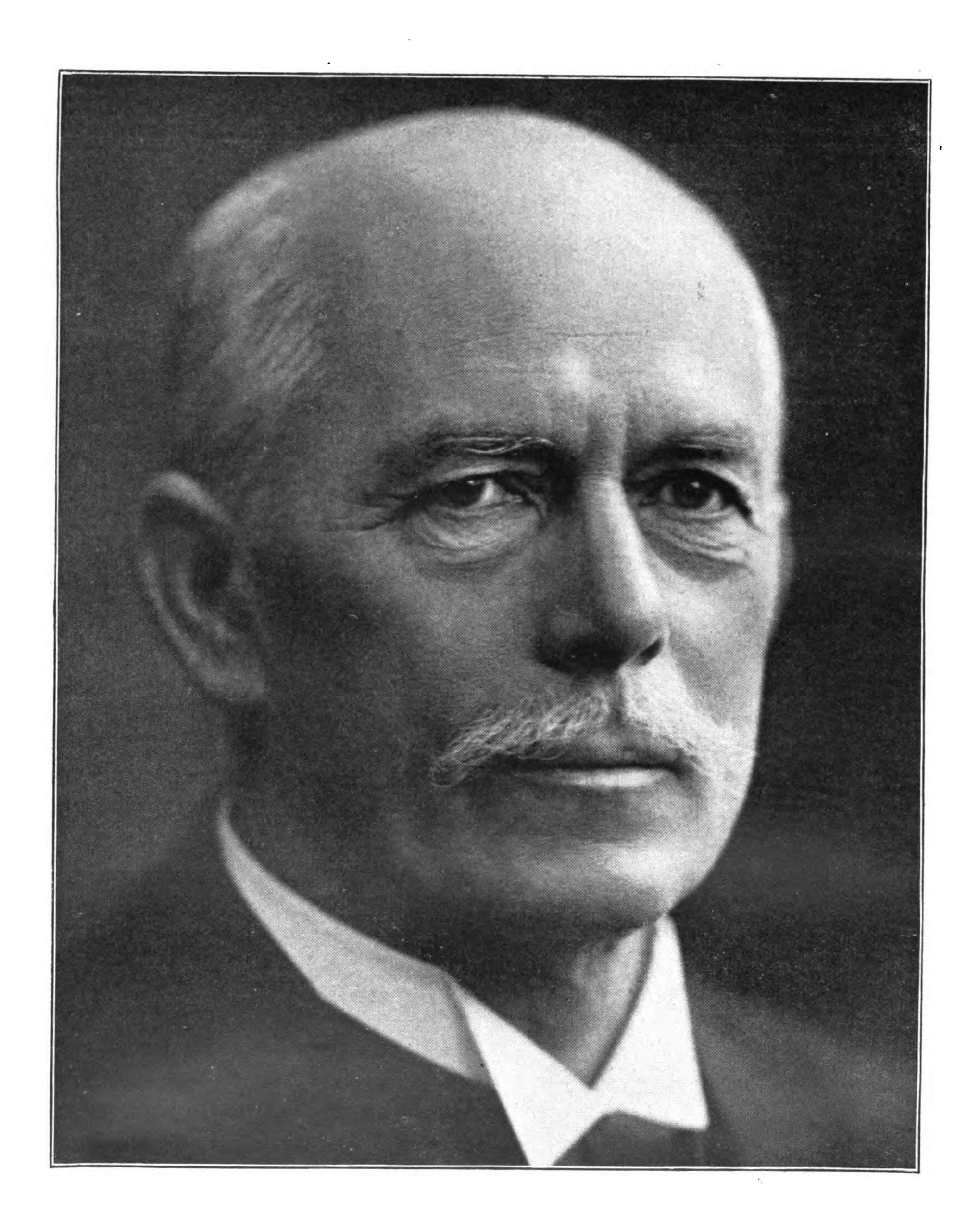
das unrecht. Und Euarestesis (Es-zufrieden-sein), Ja sagen zu dem, was ist, sein Moralprinzip; Nichtachten des Todes, der vielmehr Aufleben zu echterem Leben ist, in dem nichts stirbt als — das Sterben selbst, Einstehen aber in allem für Maß und Gesetz, Selbstbesinnung und heile Vernunft und das Bestimmungsrecht des Tüchtigsten, sei es auch nur einer gegen zehntausend. Dieser Denkweise entspricht fast in jedem Zug die Platos, der den Schöpfer schaffen läßt, „weil er gut war"; das heißt für den Griechen nicht „gütig" (so ist auch die Vaterschaft bei ihm nicht gemeint), sondern: er schafft, weil Schöpfung, Leben, Sein selbst in sich gut, d. h. wert ist, zu sein, und Ja dazu zu sagen. Zu solch reiner Bejahung kommt aber nur, wer seinen Stand nimmt in der reinen Aktlebendigkeit der Schöpfung, der Erzeugung. In ihr allein ist Leben, das keinen Tod anerkennt, sie ist das ewige Ja, in das alles Nein, der Sieg, in den aller Tod verschlungen ist, verschlungen in seliger Liebesumschlingung, die auch im Tode selbst das Ja bejaht und nur das Nein verneint, in der Hölle selbst (nach Meister Eckehart) nur das Nicht brennen sieht.

Es ist die Überendlichkeit, die nicht bloß die Endlichkeit, sondern auch die nur negative Un-endlichkeit des ewigen Fortgangs hinter sich läßt und bewältigt. Nicht Abschluß bloß, nicht Aufrechnung, nicht ein Zur-Ruhe- oder Zu-stande-kommen aus der Bewegung; sondern diese bleibt als ganze darin, freigesprochen, erlöst. Auch die äußerste Spannung der Gegensätze behauptet sich nicht bloß, sondern gebiert aus sich ewig neu die letzte, unergründlich tiefe Harmonie des Urlogischen. Es ist die echte Perfektion, das Durch-tun, nicht bloß Zustandebringen, als ob es auf das Fertiggebrachte ankäme. Es ist der Sieg der Tat über alles bloß Getane, kraft der vollen Akt-Unendlichkeit, die alle bloße Potentialität und alle bloße „Notwende" tapfersten Erkämpfens übersteigt, und so das Schicksal bezwingt. In sich kampflos, kämpft sie darum nicht minder; wie sollte sie nicht, sich als Einheit zu behaupten, die Gespaltenheit bekämpfen und niederkämpfen! Aber sie kämpft nicht bloß, sie siegt, sie erstreitet sich aus den Ruinen, durch den Triumph, die Sternenkrone. Lautet das überschwänglich, ist hier wirklich Gefahr des Überschwangs, so wird der Idealismus die Gefahr sicher bestehen, der begriffen hat, daß der Sieg der Idee eben Sieg der Idee bleibt und eine andere „Realität" nicht für sich fordert als die Realität der Idee, die jedoch die höchste, die bestgegründete ist. Sie ist

zwar nicht „real" im gemeinen Sinn, aber wahrlich nicht weniger, sondern unvergleichlich mehr als das, überreal; nicht „Sein", nicht „Leben", überhaupt nicht nennbar, oder nur nennbar durch Verneinungen, die durchweg Überbietungen besagen; allüberragend, in diesem, doch nur in diesem Sinne „transzendent"; nicht etwas Logisches, sondern der „Logos selbst"; wie schon gesagt wurde: nicht etwas, das gesprochen wird, sondern das letzte, das in allem Spruch eben spricht, allem Spruch Sinn gibt. So trifft der heraklitische und platonische Logos darin ganz überein mit dem johanneischen, daß der Logos nicht bloß Offenbarer, sondern Erlöser zugleich und Schöpfer ist, als solcher hinaus über Sein und (denkend) Erkennen; beider Urheber und Herr, sie „überragend an Mächtigkeit und Alterswürde", d. i. Ursprünglichkeit. In der dreifachen Unendlichkeit der Indifferenz, der Differenzierung, der Koinzidenz begründet er die volle, nicht abstrakte, sondern konkrete Allgemeinheit des Logischen, das alles, allen Sinn, allen Sinn des Sinns nicht bloß von außen umfaßt, oder aus sich hervorfließen läßt, sondern in sich selbst entwickelt.

In dieser Entwicklung freilich besteht nun erst die eigentliche Aufgabe der Allgemeinen Logik. Mehr aber war hier nicht beabsichtigt, als diese Aufgabe zu stellen und, im Rückblick und Vorblick, ihren Sinn zu erhellen. Ich mußte dabei von mir sprechen. War das etwa nicht zur Sache gesprochen? Ich denke doch. Denn der Weg, den ich gehe — des bin ich gewiß — ist nicht mein Weg, sondern der der Philosophie, seit es solche gibt, und wird es bleiben, wäre es in Jahrbillionen, wäre es in Sternenweiten, wann und wo immer es Philosophie geben wird. Und so glaube ich auch, indem ich von mir sprach, vom gemeinsamen Werk gesprochen zu haben. Jedenfalls war es meine Absicht so. Sie ist erfüllt.





Johannes Rehmke.

Geboren bin ich am 1. Februar 1848 in Elmshorn/Holstein, wo mein Vater bis zu seinem im Jahre 1870 erfolgten Tode als Volksschullehrer seines Amtes waltete. Aus der Volksschule kam ich im Jahre 1860 für zwei Jahre in die „Rektorschule" des benachbarten Uetersen, um ins Latein eingeführt zu werden, und Ostern 1862 trat ich in die Tertia des Gymnasiums „Christianeum" zu Altona ein, das ich Michaelis 1867 mit dem Zeugnis der Reife verließ, um Theologie zu studieren. Diese Absicht wurde auch durchgeführt und zwar an den Universitäten Kiel und Zürich. Im Herbst 1871 bestand ich die theologische Amtsprüfung in Kiel; mein Wunsch aber war, Dozent zu werden; nur schwankte ich, ob für christliche Dogmatik oder für Philosophie. Während meines Universitätsstudiums nämlich hatte ich außer dem theologischen Fachstudium noch besonders dem Studium der Philosophie mich hingegeben, wozu mich in erster Linie der Züricher Theologe A. E. Biedermann, mein väterlicher Freund, anregte. Noch unentschlossen, welche Bahn ich einschlagen solle, ging ich 1872 nach Zürich zurück, und nun kam ich bald zu dem Entschluß, mich ganz der Philosophie zu widmen. Im Sommer 1873 wurde ich zum Doktor der Philosophie von der Züricher philosophischen Fakultät promoviert und ich blieb dann in Zürich, um meine philosophischen Studien zunächst zum Zweck der Habilitation fortzusetzen. Als ich aber im Sommer 1875 gerade damit umging, mein Habilitationsgesuch bei der Züricher philosophischen Fakultät einzureichen, wurde an der Kantonsschule in St. Gallen die Stelle eines evangelischen Religionslehrers und „Professors der Philosophie" frei. Äußere Umstände legten es mir nahe, mich um diese Stellung zu bewerben, und ich hatte das Glück, gewählt zu werden. So war ich denn vom Herbst 1875 bis zum Herbst 1883 „Professor" an der St. Gallischen Kantonsschule: für mich überaus glückliche

und segensreiche Jahre! Wiederum waren es persönliche Umstände, die mich veranlaßten, mein Amt niederzulegen; ich wandte mich nach Berlin und habilitierte mich hier im März 1884. Ein Jahr lang war ich an der Berliner Universität Privatdozent der Philosophie; Ostern 1885 wurde mir eine außerordentliche Professur für Philosophie in Greifswald übertragen und im November 1887 erhielt ich die Ernennung zum ordentlichen Professor der Philosophie hierselbst. Seitdem walte ich hier meines Amtes; verschiedene Gelegenheiten, die hiesige Universität mit einer anderen deutschen zu tauschen, habe ich ausgeschlagen: lieb ist mir Greifswald geworden und geblieben.

Als ich die Universität bezog, stand die Geschichte der Philosophie in dem Mittelpunkt des philosophischen Studiums; man lebte so in der Geschichte, daß jedes philosophische Problem, das zur Sprache kam, vor allem in geschichtliche Beleuchtung gebracht und von hier aus über dasselbe Rat erholt wurde. Dieser Zug, aus dem Born der Geschichte den philosophischen Durst zu stillen, gibt auch die Erklärung dafür, daß mit den 70er Jahren die Wiederbelebung Kantischer Philosophie einsetzen und in weitem Kreise die Überzeugung Platz gewinnen konnte, daß dadurch dem trostlosen Zustande, den die Philosophie auf den deutschen Universitäten damals aufwies, ein Ende gemacht werde.

Das Studium der Geschichte der Philosophie habe ich, dem Zuge der Zeit folgend, in umfassender Weise betrieben und im besonderen in Kants Philosophie mich gründlich umgesehen. Aber wenn ich auch keineswegs den Einfluß dieses Studiums auf meine Entwicklung leugnen will, so muß ich doch bekennen, daß es mich insonderheit darüber aufklärte, wie die grundlegenden philosophischen Probleme n i c h t ihre Lösung finden. Ich gestehe frei, daß ich mich mit keinem Philosophen der alten und der neuen Zeit habe befreunden können; keiner löste mir jene Probleme in zufriedenstellender Weise; jeder ließ mir das trostlose Gefühl „auf dürrer Heide herumgeführt" zurück, nicht zum wenigsten Immanuel Kant mit seiner Transzendentalphilosophie.

Freilich schien auch mir in jener Zeit das Heil der Philosophie aus der Erkenntnistheorie, die als die Grundwissenschaft schlechtweg anzuerkennen sei, zu fließen, und so geschah es, daß ich mich in jungen Jahren daran versuchte, die Philosophie durch eine „Erkenntnistheorie" zu erlösen, in der ich mich auch besonders

mit Kants Lehre auseinandersetzte.[1]) Indes brachte mir diese Schrift keineswegs die Ruhe des gelungenen Wurfes. Nach wie vor gab es für mich lange Jahre noch nicht das Gefühl behaglicher Zuversicht und sicherer Geborgenheit unter selbstgezimmertem philosophischem Dache; aber immer klarer wurde mir doch, daß aus der Geschichte der Philosophie dem Suchenden der Jetztzeit keine befriedigende Antwort auf die Grundfragen zu gewinnen sei. Je deutlicher mir dies vor Augen trat, um so peinigender ward mir das unbehagliche Gefühl der Ratlosigkeit und Unaufgeklärtheit, und um so dringender wurde das Streben, völlig herauszukommen aus dem Jahrmarktstrubel der Überlieferungen und, anstatt weiterhin noch in alten Vorurteilen mitzulaufen, einer bodenständigen Philosophie, d. i. der Philosophie als einer Wissenschaft den Weg zu bereiten. Denn jede Wissenschaft — das war mir von vornherein klar — muß vorurteilslos in Ansehung ihres besonderen Gegenstandes anheben, will sie anders den Namen „Wissenschaft" mit Recht führen, und dieser Forderung genügt, wie ich immer mehr erkannte, keines von allen Systemen, die in der Geschichte der Philosophie bis dahin vorliegen. Die „Vorurteilslosigkeit" der Philosophie als Wissenschaft aber bringe ich zum Ausdruck, indem ich sie im Unterschied von jenen „philosophischen Systemen" als „bodenständige Philosophie" bezeichne. Gegen jene Systeme allesamt stellte ich mich nun; ich rang mit ihnen und mit meinem eigenen „Jugendwahn" jahrzehntelang, bis ich zur bodenständigen Philosophie mich durchgearbeitet hatte und auf sicheren Füßen stand. Dann erst machte ich mich an die Veröffentlichung dieser meiner Lebensarbeit: 1910 erschien „Philosophie als Grundwissenschaft" und (unliebsam durch den Krieg zurückgehalten) 1918 „Logik oder Philosophie als Wissenslehre", womit eben das System der „Philosophie als Wissenschaft" zur Darstellung gebracht ist.

Ist Philosophie der Name einer besonderen Wissenschaft, so hat sie selbstverständlich ein „Besonderes" zum Gegenstande, d. i. ein vom Gegenstande jeder anderen Wissenschaft „Unterschiedenes". Der Gegenstand der Philosophie als Grundwissenschaft ist das Allgemeinste des Gegebenen überhaupt; die Berechtigung, die Wissenschaft vom Allgemeinsten des Gegebenen überhaupt Grundwissenschaft zu nennen, leuchtet ohne weiteres

[1]) Die Welt als Wahrnehmung und Begriff; eine Erkenntnistheorie, Berlin 1880.

ein; ihre Aufgabe ist aber, das mannigfaltige Allgemeinste des Gegebenen überhaupt zu fragloser Klarheit zu bringen; denn alles wissenschaftliche Unternehmen ist zielmäßig darin beschlossen, unklar Gegebenes fraglos klar zu haben.

Alles Gegebene (Gewußte), sei es Wirkliches, sei es Nichtwirkliches, ist entweder Einziges oder Allgemeines, d. h. es findet sich entweder nur einmal oder aber mehrmal im Gegebenen überhaupt. Dieser Gegensatz „Einziges—Allgemeines" ist der grundlegende für die Grundwissenschaft. Dazu gesellt sich der Gegensatz „Einfaches—Einheit (= Zusammengesetztes)", der sich freilich keineswegs deckt mit dem erstgenannten, aber doch, wie dieser, das Gegebene restlos erfaßt: jedes Besondere des Gegebenen überhaupt ist entweder Einfaches oder eine Einheit. Ein anderer Gegensatz „Veränderliches—Unveränderliches" trifft nicht minder auf das Gegebene überhaupt zu, und desgleichen ein vierter Gegensatz „Wirkliches—Nichtwirkliches".

Also jedes Besondere des Gegebenen überhaupt ist entweder Einziges oder Allgemeines, entweder Einfaches oder Einheit, entweder Veränderliches oder Unveränderliches, entweder Wirkliches oder Nichtwirkliches: aber der grundlegende Gegensatz von diesen vier ist „Einziges—Allgemeines".

Wenn nun jedes Allgemeine auch nicht weniger Besonderes (= Unterschiedenes) ist als jedes Einzige des Gegebenen überhaupt, so ist es deshalb im Gegebenen natürlich doch nicht von Einzigem schlechtweg Geschiedenes; im Wirklichen findet sich Allgemeines auch als Einzigem Zugehöriges. Obwohl wir demnach im „Wirklichen überhaupt" oder, was dasselbe sagt, in der „Welt" sowohl Einziges als auch Allgemeines finden, da das Besondere in der Welt insgesamt entweder Einziges oder Allgemeines ist, so läßt sich doch mit vollem Recht sagen, daß die Welt (das Wirkliche) aus Einzigem bestehe, insoweit eben das Allgemeine der Welt auch Einzigem zugehört. Alles Einzige des Gegebenen überhaupt aber ist entweder Einzelwesen oder Einheit von Einzelwesen, so daß wir auch behaupten dürfen, die Welt bestehe aus Einzelwesen.

Jedes Einzige und darum auch jedes Einzelwesen ist eine Einheit, keines also ist Einfaches. Wir nennen nun „Einheit", was sich in Mehreres zergliedern läßt, „Einfaches" aber, was der Zergliederung, d. i. logischer Analyse schlechthin spottet. Doch nicht nur das Einzige insgesamt ist Einheit, besteht also

aus Mehrerem, sondern auch zahlloses Allgemeines, wenngleich wiederum nicht alles Allgemeine, wie das gesamte Einzige, Einheit ist. Denn auch alles Einfache des Gegebenen überhaupt ist Allgemeines, keines ist Einziges.

Die Einheiten des Gegebenen überhaupt aber bieten sich der logischen Analyse entweder als aus mehreren Einzelwesen, d. i. Einzigen bestehend, wie das zusammengesetzte Ding, ferner der Mensch, der Staat u. a., oder als aus mehreren Allgemeinen bestehend. Unter den aus mehreren Allgemeinen bestehenden Einheiten ist von besonderer Bedeutung diejenige, die ich als Einheit von einem „identischen Allgemeinen" und einer Besonderheit bezeichne. So ist z. B. das Besondere im Gegebenen überhaupt, das wir „rund" nennen, ein Allgemeines, das sich als die Einheit von „Gestalt schlechtweg" und einer Besonderheit erweist, weshalb wir das Gegebene „rund" eben eine besondere Gestalt heißen. Das Allgemeine „Gestalt schlechtweg", das mit jener Gestaltbesonderheit eben die Einheit „rund" ausmacht, nenne ich identisches Allgemeines, weil es nicht nur der Einheit „rund", sondern ebenfalls anderer Einheit, z. B. eckig, sowie oval, zugehört, mehreren Einheiten also identisch ist, während das Allgemeine, das die Besonderheit des Gegebenen „rund" bedeutet, nicht auch noch einer anderen Einheit zugehörig, also nicht auch als identisches Allgemeines zu bezeichnen ist.

Diese Einheit aus identischem Allgemeinen und einer Besonderheit ist nun insofern von weittragender Bedeutung, als sie allein uns den Gegensatz „Veränderliches—Unveränderliches" im Gegebenen überhaupt verstehen läßt, sie allein uns Klarheit bringt über die Tatsache, die mit dem Worte „Veränderung" bezeichnet zu werden pflegt. Das Wort „Veränderung" bezeichnet ein Allgemeinstes des Gegebenen überhaupt, und wann immer wir diesem Besonderen im Gegebenen begegnen, zeigt es sich der logischen Zergliederung als Wechsel von Besonderheiten bei Beharren des identischen Allgemeinen. Wir bestimmen demgemäß die Veränderung überhaupt kurzweg als Besonderheitswechsel: wenn rund mit oval und oval mit eckig und eckig mit rund oder oval usf. wechselt, so bleibt (beharrt) das identische Allgemeine „Gestalt schlechtweg". Was aber ist das Veränderliche, also das Gegebene, das, wie man sagt, sich verändert oder Veränderung erfährt? Jenes identische Allgemeine, das bei der Veränderung beharrt, kann dies nicht sein, denn als Beharrendes ist es ja das

nicht Veränderte, das Unveränderliche. Aber auch eine der Besonderheiten des Besonderheitswechsels kann nicht das Veränderliche oder sich Verändernde sein, wie ohne weiteres einleuchtet. Wollen wir das Veränderliche, d. i. das Gegebene, das sich verändert (Veränderung erfährt), finden, so werden wir es überhaupt nicht unter dem Allgemeinen suchen; alles Allgemeine ist, wie jede Probe lehrt und bestätigt, Unveränderliches, kein Allgemeines hat einen Besonderheitswechsel an sich aufzuweisen, auch gesetzt den Fall, daß es selbst eine Einheit von identischem Allgemeinen und einer Besonderheit ist.

Das Veränderliche kann also nur unter dem Einzigen des Gegebenen überhaupt zu finden sein. Und in der Tat ist hier das Einzelwesen dasjenige Einzige, das sich verändert, das Veränderung erfährt: „Einzelwesen = Veränderliches", diese Gleichung ist nicht zu erschüttern.

Man nehme ein Einzelwesen, welches man wolle, sei es ein Ding oder ein Bewußtsein (Wissendes), in jedem Fall wird sich dieses Besondere, das ja auf alle Fälle, wie wir wissen, Einziges ist, der logischen Zergliederung als ein Veränderliches erweisen, mithin einen Besonderheitswechsel aufweisen oder, anders ausgedrückt, Besonderheitswechsel als ihm Zugehöriges bieten. Die logische Analyse jeglichen Einzelwesens zeigt dieses Besondere demgemäß als eine Einheit von Augenblickeinheiten im Nacheinander; diese Einheiten sind eine jede ein Allgemeines, während jene Einheit als Einzelwesen selbstverständlich ein Einziges ist.

Gäbe es kein Einzelwesen, d. i. kein Besonderes, das sich der logischen Zergliederung erwiese als Einheit von Augenblickeinheiten im Nacheinander, die sich nur in der Besonderheit unterscheiden, demnach ein „identisches" Allgemeines aufweisen, das in den verschiedenen Augenblickeinheiten eben mit verschiedener Besonderheit zusammengehört — gäbe es nicht solches Einzige, das sogenannte Einzelwesen, so wäre von Veränderung und Veränderlichem im Gegebenen überhaupt nicht zu reden. Nur die besondere Einheit also, die Besonderheitswechsel aufzuweisen hat, will sagen, der ein Besonderheitswechsel zugehört, ist Veränderliches, nur von ihr ist Veränderung auszusagen; und diese Aussage bringt uns zum Ausdruck, daß bestimmte Augenblickeinheiten im Nacheinander, die in ihrer Besonderheit verschieden und sonst eben identisches Allgemeines aufzuweisen haben, als eine besondere Einheit gegeben sind.

Es ist ersichtlich, von welcher Bedeutung für das Verständnis des Besonderen, das wir „Einzelwesen" heißen, das fraglos klare Erfassen der Tatsache, die wir „Veränderung" nennen, ist, und wie andererseits diese Tatsache „Veränderung" selbst auch nur wiederspruchslos zu begreifen ist aus dem Einzelwesen als der besonderen Einheit, die ein Nacheinander von Besonderheiten, also einen Besonderheitswechsel an sich aufweist.

Das Verständnis der Veränderung und des Veränderlichen oder Einzelwesens aber ermöglicht uns auch, den Gegensatz „Wirkliches—Nichtwirkliches", den von jeher schon das vorwissenschaftliche Bewußtsein im Gegebenen überhaupt erfaßt hat, zu deuten, ein Gegensatz, der sich, wie die anderen drei „Einziges—Allgemeines", „Einfaches—Einheit", „Veränderliches—Unveränderliches", durch das Gegebene überhaupt hinzieht. Wodurch unterscheidet sich das Gegebene, das wir als „Wirkliches" ansprechen von dem Gegebenen, dem wir das Wirklichsein absprechen, also dem Nichtwirklichen? Nur dasjenige Gegebene ist Wirkliches, das mit anderem in Wirkenszusammenhang steht: ohne Wirken keine Wirklichkeit. Jegliches Wirken bietet insbesondere Wirkendes und Wirkungerfahrendes, also Gegebenes, das wirkt, und Gegebenes, das Wirkung erfährt; alle Wirkung aber ist zweifelsohne und ausnahmslos Veränderung, und da nun allein das Einzelwesen im Gegebenen überhaupt Veränderung erfährt, so ist Einzelwesen die notwendige Voraussetzung für Wirken überhaupt: Ohne Einzelwesen kein Wirken, wenn anders der Satz zu Recht besteht, daß Wirken ohne Wirkung ein Widerspruch in sich ist. Das Gegebene, das Wirkung, also Veränderung erfährt, ist immer nun ein Einzelwesen, aber das Gegebene, das „Wirkendes" ist (wirkt), erweist sich niemals als dem wirkungerfahrenden Einzelwesen Zugehöriges, geschweige denn als dieses Einzelwesen selbst. Wir finden im Gegebenen überhaupt keinen Wirkensfall, in dem ein Einzelwesen oder etwas diesem Zugehöriges unvermittelt seine eigene Veränderung gewirkt, also unvermittelt auf sich selbst gewirkt hätte. Das wirkende Gegebene selbst nun ist, genau hingesehen, stets Allgemeines, aber als solches doch stets einem Einzelwesen zugehörig, das selbst freilich ein anderes ist als das die Wirkung erfahrende. Weil aber Allgemeines als das eigentliche Wirkende stets einem Einzelwesen zugehört, weshalb wir mit einigem Recht auch von wirkendem Einzelwesen selbst reden können („es wirkt kraft des ihm zugehörigen Allgemeinen"), so ist die Behauptung

durchaus am Platze, daß jedes Wirken mindestens zwei Einzelwesen, nämlich ein wirkungerfahrendes und ein wirkendes, fordert. In diesem Wirkenszusammenhang von Gegebenem liegt das Wirklichsein desselben begründet: Wirkliches ist alles Einzelwesen im Gegebenen überhaupt, das da wirkt oder Wirkung erfährt, oder, anders ausgedrückt, das in einem Wirkenszusammenhang sich findet. So kennen wir denn Gegebenes, das mit anderem Gegebenen im Wirkenszusammenhang steht, und Gegebenes, das solchen Wirkenszusammenhang mit anderem Gegebenen nicht aufzuweisen hat, jenes nennen wir Wirkliches, dieses Nichtwirkliches.

Jeder Versuch, dem Gegensatz „Wirkliches—Nichtwirkliches", der von Allen unbezweifelt im Gegebenen überhaupt besteht, zu deuten, ohne das Wirklichsein auf den Wirkenszusammenhang gestellt sein zu lassen, ist, wie die Geschichte der Philosophie sattsam bestätigt, unabwendbar zum Scheitern verdammt. Wirkenszusammenhang aber besteht nur zwischen Einzelwesen und jede Veränderung in der Welt beruht als Wirkung auf zwei Bedingungen, deren eine dem wirkenden Einzelwesen, und deren andere dem wirkungerfahrenden Einzelwesen zugehörendes Allgemeines ist; die erste nenne ich die wirkende Bedingung, die zweite die grundlegende Bedingung der als Wirkung eintretenden Veränderung. Grundlegende und wirkende Bedingung, die beide in allen Wirkensfällen Allgemeines sind, machen zusammen erst die Ursache der Veränderung als einer Wirkung aus; fehlt eine von beiden Bedingungen, so kann von Wirken und Wirkung nicht die Rede sein. „Wirken" eines Einzelwesens heißt demnach, kraft eines ihm zugehörigen Allgemeinen, Bedingungsein für die eintretende Veränderung eines anderen Einzelwesens. Ohne Wirken aber gibt es keine Wirklichkeit, und dies sagt zugleich, daß eine angebliche Wirklichkeit, die nur Unveränderliches, also keine Veränderung und somit auch kein Einzelwesen aufwiese, ein Widerspruch in sich ist, wie ebenfalls auch die andere Behauptung, daß die Wirklichkeit aus nur einem Einzelwesen bestehe. Denn so wahr es ist, daß Wirklichsein auf Wirkenszusammenhang von Gegebenem beruht und daß das wirkungerfahrende Einzelwesen niemals die unvermittelt wirkende Bedingung der eigenen Veränderung ist, daß also niemals das Allgemeine, das die wirkende Bedingung, und das andere Allgemeine, das die grundlegende Bedingung einer Wirkung ist, ein und demselben Einzelwesen zu-

sammen zugehören, so sicher ist es auch, daß das Wirkliche insgesamt nicht ein einzelnes Einzelwesen ausmachen kann. Das wird auch nicht dadurch etwa entkräftet, wenn das Einzelwesen aus vielen Einzelwesen als seinen „Teilwesen" zusammengesetzt wäre, wie wir dies ja von dem zusammengesetzten Dinge wissen; wir könnten dann wohl die Wirklichkeit der sogenannten Teilwesen als im Wirkenszusammenhang miteinander stehender Einzelwesen verstehen, nicht aber die Wirklichkeit des angeblich aus diesen Einzelwesen zusammengesetzten Einzelwesens, da doch das mit einem Einzelwesen in Wirkenszusammenhang stehende andere Einzelwesen nicht auch jenem Zugehöriges sein kann; denn es würde dem aus vielen Einzelwesen bestehenden Einzelwesen, wenn es das Wirkliche überhaupt sein soll, das andere Einzelwesen „außer ihm" fehlen zu seinem eigenen Wirklichsein. Diese Überlegung ist schlechthin tödlich für den Pantheismus, wenn sein Gott ein Einzelwesen bedeutet; aber dem Todesurteil entgeht der Pantheismus auch dann nicht, wenn ihm Gott nicht Einziges, sondern Allgemeines bedeuten sollte. Dies käme nämlich auf den Widerspruch hinaus, ein Allgemeines bestehe aus Einzelwesen, also aus Einzigen. Wohl ist es Tatsache, daß Einzelwesen, also Einziges ausnahmslos aus Allgemeinem besteht, nichtsdestoweniger ist die Umkehrung dieses Satzes ein Widerspruch in sich. Aber auch die Ausflucht, daß Gott weder Allgemeines noch Einzelwesen, indessen doch als ἓν καὶ πᾶν der Wirklichkeit ein Einziges sei, kann dem Pantheisten nicht helfen, und die Behauptung, das Wirkliche insgesamt sei ein Einziges, wird auch dadurch des Widerspruchs nicht ledig, daß Gott die hochtönende, aber wirre Bezeichnung „Überindividuelles" erhält. Das Wirklichsein wird durch diese Bezeichnung nicht dem pantheistischen „Gott" erfunden, denn ohne Wirkenszusammenhang einen Sinn dem Worte „wirklich" zu finden, ist vergeblich. Somit bleibt sinnlos die Behauptung, Gott sei das Wirkliche überhaupt, es gebe nichts Wirkliches außer Gott, und was immer als besonderes Wirkliches etwa zu behaupten sei, gehöre eben zu Gott.

Nicht alles Einzige des Gegebenen überhaupt ist Einzelwesen, jedoch ist jedes Einzige Einheit und ist es nicht selbst ein Einzelwesen, so ist es doch Einheit von Einzelwesen, besteht also aus Einzelwesen. Jedes Einzelwesen zeigt sich der logischen Zergliederung als Einheit von Augenblickeinheiten im Nach-

einander, die nur in ihrer Besonderheit verschieden sind; darum ist jedes Einzelwesen Veränderliches und weist Besonderheitswechsel auf; der Besonderheitswechsel oder die Veränderung ist das Wahrzeichen des Einzelwesens.

Die Einzelwesen des Gegebenen überhaupt scheiden sich ihrem Wesen nach in zwei Gruppen, die wir „Ding" und „Bewußtsein" nennen; das Wesen des Einzelwesens „Bewußtsein (Wissendes)" ist Bewußtsein (Wissen), das Wesen des Einzelwesens „Ding (Körper)" ist Raumsein (Größe, Gestalt und Ort haben). Bewußtsein und Ding sind schlechthin Verschiedenes, das Ding ist kein Bewußtsein und das Bewußtsein kein Ding, noch auch hat das Ding Bewußtsein (Wissen) und das Bewußtsein (Wissendes) Raum (Größe, Gestalt und Ort). Diese schlechthinige Wesensverschiedenheit von „Ding" und „Bewußtsein (Geist)" ist von grundlegender Bedeutung, für das fraglos klare Begreifen des Gegebenen überhaupt. Man muß erkennen, warum das Gegebene überhaupt, wenn es eben „Raumsein" und „Wissen" aufweist, zweierlei Einzelwesen, „Ding" und „Bewußtsein", bietet, und nicht etwa einerlei Einzelwesen, deren Wesen „Raumsein" und „Wissen" zugleich ist, wie Spinoza und andere Monisten lehren. An den Tatsachen selbst geht aller Monismus zugrunde; wir finden wohl Gegebenes als Einzelwesen, das ein Ding, und auch Gegebenes als Einzelwesen, das ein Bewußtsein ist, niemals aber ein Einzelwesen, das sowohl Ding als auch Bewußtsein ist, oder besser ausgedrückt, dessen Wesen das Raumsein und das Wissen ausmacht. Im Gegebenen überhaupt finden sich zwar viele Einheiten, die eine jede aus Ding und Bewußtsein bestehen, also Einheiten, die eine jede diese zwei Einzelwesen aufweisen, aber es findet sich keine solche Einheit, die selbst räumliches und wissendes Einzelwesen wäre.

Das Einzelwesen „Ding" kennzeichnet sich in jedem seiner Augenblicke in erster Linie durch die drei Bestimmtheiten Größe, Gestalt und Ort. Ein besonderes Ding ist als dieses Einzige in seiner Augenblickeinheit noch keineswegs genügend durch seine besondere Größe und seine besondere Gestalt sicher gestellt, denn auch ein anderes Ding kann zugleich dieselbe Größe und Gestalt und ferner dieselben Eigenschaften aufweisen; wird dieses Ding dennoch von jenem unterschieden, so beweist dies, daß das, wodurch es unterschieden wird, dem Dingaugenblick Zugehöriges ist und dieses Unterscheidende ist der besondere Ort des Dinges. Die Ortbestimmtheit, die jedem Ding in jedem seiner Augenblick-

einheiten neben der Größen- und der Gestaltbestimmtheit eigen ist, gehört, wie diese, zum Wesen des Dinges schlechtweg. Man verwechsle aber nicht Ort und Lage des Dinges. Die Lage eines Dinges haben wir erst, wenn es in seiner Beziehung zu zwei anderen Dingen gegeben ist, den besonderen Ort eines Dinges haben wir schon, sofern dieses nur von einem anderen Dinge, das mit ihm zugleich gegeben ist, sich unterscheidet, selbst dann, wenn beide Dinge dieselben übrigen Bestimmtheiten und dieselben Eigenschaften bieten.

Es gibt nun einfache und zusammengesetzte Dinge. Das einfache Ding ist das Raumwesen, das sich der logischen Zergliederung nur als die Einheit von Allgemeinem, nämlich von Dingbestimmtheiten und Dingeigenschaften darstellt. Das zusammengesetzte Ding dagegen erweist sich einerseits zwar auch als Einheit von solchem Allgemeinen, andererseits aber als Einheit von Einzelwesen, nämlich von einfacheren und in letzter Linie von einfachen Dingen. Als die aus Dingen bestehende Einheit bedeutet das zusammengesetzte Ding eine Wirkenseinheit der zu ihm gehörigen Dinge; auf einem Wirkenszusammenhang dieser Dinge also beruht die besondere Einheit, die das zusammengesetzte Ding ausmacht.

Was aber die Einzelwesen, die Bewußtsein sind, angeht, so sind sie allesamt einfache Wesen, es gibt kein zusammengesetztes Bewußtsein, wie es zusammengesetztes Ding gibt. Die logische Zergliederung jeglichen Bewußtseinswesens zeigt dieses daher nur als eine Einheit von Allgemeinen, die wir die Bewußtseinsbestimmtheiten nennen. Indessen, wenn es auch kein zusammengesetztes Bewußtsein gibt, also kein Einzelwesen, das sich der logischen Zergliederung als die Wirkenseinheit von Bewußtseinswesen erwiese, und jedes besondere Bewußtsein demnach einfaches Einzelwesen ist, so zeigt das Gegebene immerhin doch Wirkenseinheiten auf, die aus einem Bewußtsein und einem Dinge bestehen. Während aber die Wirkenseinheit, die aus Dingen besteht, selbst auch doch ein besonderes Einzelwesen, nämlich besonderes Ding ist, läßt sich dies von keiner Wirkenseinheit, die aus Bewußtsein und Ding besteht, sagen. So wahr es ist, daß Wirkenseinheiten von Einzelwesen aus Ding und Bewußtsein bestehen, so wahr ist andererseits, daß keine Wirkenseinheit dieser beiden Einzelwesen ein besonderes Einzelwesen selbst ist; und mag sogar wahr sein, wie manche behaupten, daß in der Welt überhaupt kein Ding sich finde, das nicht mit einem Bewußtsein eine besondere Wirkenseinheit ausmache, so

bleibt nichtsdestoweniger wahr, daß Wirkenseinheit der Einzelwesen Ding und Bewußtsein niemals selbst ein Einzelwesen ist. Dies klar zu erkennen, ist für die Philosophie von besonderer Wichtigkeit. Das große Irren, das sich durch die Geschichte der Philosophie bis zur Gegenwart hinzieht, beruht in letzter Linie darauf, daß die Wirkenseinheit von Ding und Bewußtsen, die man „Mensch" nennt, auch selbst für ein Einzelwesen gehalten worden ist und gemeiniglich noch heute gehalten wird. Diesen Grundirrtum abzutun, liegt im eigensten Interesse der Philosophie als Wissenschaft, denn aus ihm ist der Psychologismus mit dem Phänomenalismus und der Lehre von zweierlei Gewußtem erwachsen, der ganz besonders auf den letzten Jahrhunderten so schwer gelastet hat.

Der Mensch ist zweifellos Einziges, zweifellos eine besondere Einheit, nämlich die Wirkenseinheit zweier Einzelwesen, eines Dinges und eines Bewußtseins, die wir aus dieser Wirkenseinheit „Mensch" heraus den menschlichen Leib und die menschliche Seele zu nennen pflegen. Wäre nun der Mensch selber ein Einzelwesen, so müßte es ein Leichtes sein, ihn in seiner Verschiedenheit von den Einzelwesen, die zu ihm gehören, durch eine besondere Bestimmtheit zu kennzeichnen, wie es ja unschwer möglich ist, ein Ding als Einheit von mehreren Dingen, einem jeden von diesen gegenüber auch als besonderes Einzelwesen herauszustellen: das zusammengesetzte Ding z. B. hat eine andere Größenbestimmtheit als jedes der Dinge, aus denen es besteht. Unmöglich aber ist es, dem Menschen, dieser Einheit von Leib und Seele, auch nur eine Bestimmtheit zu finden, durch die sich dieses Einzige von den Einzelwesen, die es ausmachen, unterschiede. Was man vom Menschen an sogenannten Bestimmtheiten auszusagen pflegt, das läßt sich auch, ja sogar mit mehr Recht sei es vom menschlichen Leib, sei es von der menschlichen Seele aussagen; keine einzige solcher ausgesagten Bestimmtheiten gehört ausschließlich nur dem Menschen zu, jede vielmehr, genau gefaßt, entweder seinem Leibe oder seiner Seele, z. B. klein, rund, wahrnehmen, fühlen. Daraus geht unzweifelhaft hervor, daß das Einzige, der „Mensch", nicht ein Einzelwesen ist, wenn es gleich die Wirkenseinheit zweier schlechthin verschiedenen Einzelwesen, eines Dinges und eines Bewußtseins darstellt, die wir in solcher Wirkenseinheit „Leib und Seele" heißen.

Wie läßt es sich angesichts dieser Tatsachen doch erklären, daß man trotzdem den Menschen von jeher als ein aus Leib und

Seele zusammengesetztes Einzelwesen begriffen hat? Der Grund ist darin zu suchen, daß man die menschliche Seele, die mit dem menschlichen Leibe eine Wirkenseinheit ausmacht, in dem menschlichen Leibe, also vom Leibe umschlossen dachte, und somit Leib und Seele als die zwei Teilwesen des „Menschen" nach Maßgabe der Teildinge eines zusammengesetzten Dinges „Mensch" auffaßte. Man hält es eben nach Maßgabe der Wirkenseinheit, die das zusammengesetzte Ding als Einheit von Teildingen bedeutet, für selbstverständlich, daß jede Wirkenseinheit zweier Einzelwesen dieselben entweder nebeneinander oder das eine vom anderen umschlossen, also als dessen „Inhalt" (in ihm enthalten) aufweise. So ist auch die Rede von der „Seele im Leibe" entstanden, und man merkt dabei nicht, daß sie doch nur statthaft ist, wenn die Seele gleich dem Leibe ein Ding, also nicht ein Bewußtsein wäre. Nur Raumwesen — daran ist kein Zweifel — sind ortbestimmte Einzelwesen, Raumwesen sind daher auch nur irgendwo, wie andererseits auch nur in Raumwesen sich Raumwesen befinden, also Raumwesen nur Raumwesen umfassen oder, anders ausgedrückt, zum Inhalt haben oder enthalten. Es ist daher ein Widerspruch in sich, daß ein Bewußtsein (Geist, Nichtding), ortbestimmtes Einzelwesen sei, es ist auch ein Widerspruch in sich, daß die menschliche Seele sich im menschlichen Leibe befinde. Ein Bewußtsein hat keine Ortbestimmtheit, also ist die menschliche Seele nirgends, weder im Leibe noch außer dem Leibe. Von dem Widerspruch „die Seele im Leibe" ist aber die ganze Geschichte der Philosophie durchseucht, er ist der Vater jenes Psychologismus, der im Phänomenalismus zu Hause ist, und besonders in der Neuzeit bis auf den heutigen Tag überall sein Wesen treibt, nicht zum wenigsten bei denen, die seiner ledig geworden zu sein wähnen, denn „den Teufel spürt das Völkchen nie, und wenn er sie am Kragen hätte". Aus diesem Widerspruch hat sich weiter die falsche Lehre vom „Bewußtseinsinhalt" geboren, die Lehre von „Empfindungen und Vorstellungen in der Seele, im Bewußtsein"; auf diesen Widerspruch „Seele im Leibe' ist endlich auch die falsche Lehre von der Bewußtseinstätigkeit „Denken" letzlich aufgebaut, die noch heute aller Orten als Wahrheit gepredigt wird.

Durchaus verständlich ist es allerdings, daß man, sofern das menschliche Bewußtsein irgendwo, nämlich im menschlichen Leibe sich befinden soll und daher als „Ding in einem Dinge"

begriffen werden muß, die tatsächliche Wirkenseinheit von Leib und Seele auch als ein Einzelwesen begreift, also vom Einzelwesen „Mensch" spricht, wie schon von alters her das Wort „der Mensch" ein Einzelwesen bedeutet. Denn solche Wirkenseinheit zweier Dinge ist tatsächlich selbst immer auch ein Einzelwesen, nämlich ein zusammengesetztes Ding. Und wer umgekehrt von dem Menschen als einem Einzelwesen, das Wirkenseinheit von Seele und Leib sei, spricht, kann nicht anders als von der „Seele im Leibe" reden und die Seele eben als ein vom Leib umfaßtes Ding begreifen, so sehr er auch mit den Lippen die „Immaterialität" der Seele beteuern mag. Dies bestätigt schlagend noch in anderer Weise die bekannte Rede von „Bewußtseinsinhalt" und von „Vorstellungen in der Seele", die auch nicht hätte aufkommen können, wenn die Seele (das Bewußtsein) nicht als Ding begriffen wäre; denn nur ein Ding kann nicht nur in einem anderen sich befinden, also dessen Inhalt sein, sondern auch selbst wieder einen Inhalt haben, d. h. anderes Ding in sich haben. —

Die Erkenntnistheorie mit ihrem „Bewußtseinsinhalt" und ihrer „Vorstellungswelt (Innenwelt)", wie sie in der Geschichte der Philosophie vorliegt, hätte gar nicht aufkommen können, ohne jene Voraussetzung „die Seele im Leibe", die aber doch nur im Munde eines Materialisten widerspruchslos ist. Wem die Seele ein Ding ist, der mag auch mit ihr als einem hohlen Ding rechnen, in das besondere Dingelchen, „Empfindungen" und „Vorstellungen" genannt, einziehen, aber derartige Überlegungen müssen für denjenigen schlechthin wegfallen, dem die Seele Nichtding, d. h. ein Bewußtsein bedeutet. Und wer die menschliche Seele klar und sicher erfaßt hat als Bewußtsein, also als nichträumliches Einzelwesen, der erst ist auch dagegen schlechthin gefeit, die Wirkenseinheit „Mensch" für ein Einzelwesen auszugeben. Der Mensch als besondere Wirkenseinheit von Ding (Leib) und Bewußtsein (Seele) und demgemäß als besonderes Einziges bleibt dabei freilich unangetastet, denn das Wirken von Ding auf Bewußtsein und umgekehrt wird nur derjenige bezweifeln, der in dem alten Vorurteil befangen ist, Wirken finde nur unter gleichartigen Einzelwesen statt, da „Wirken" ein Übertragen bedeute, ein Abgeben von etwas, das dem Wirkenden bisher zugehörte, an das Wirkungerfahrende, so daß es nunmehr diesem zugehört. Solche mittelalterliche Auffassung des

Wirkens als eines „influxus physicus" widerstreitet jedem tatsächlichen Wiıken. Jede Wirkung nämlich die ein Einzelwesen, z. B. ein Ding erfährt, ist eine Veränderung desselben, d. h. Verlust einer Besonderheit und zugleich Gewinn einer anderen Besonderheit für das wirkungerfahrende Einzelwesen; jede Besonderheit aber ist Allgemeines, und Allgemeines ist Unveränderliches, kann daher nicht „übertragen" oder „abgegeben" werden oder „einfließen"; was immer übertragen oder abgegeben wird oder einfließt, muß sich bewegen, also in seiner Ortbestimmtheit Veränderliches, d. h. Einzelwesen und demnach Einziges sein; jede Besonderheit aber ist und bleibt Allgemeines und somit Unveränderliches. Das „Wirken" eines Einzelwesens bedeutet nicht mehr und nicht weniger als Bedingung sein für die eintretende Veränderung (Besonderheitswechsel) eines anderen Einzelwesens; welcher Art diese Veränderung ist, das hängt gar nicht von der Art des wirkenden, sondern einzig und allein von der Art (identischem Allgemeinen) des wirkungerfahrenden Einzelwesens ab. Darum kommt es für die Art des Gewirkten gar nicht darauf an, ob wirkendes und wirkungerfahrendes Einzelwesen gleicher Art sei oder etwa völlig verschiedener Art, wie Ding und Bewußtsein.

Die Einsicht, daß der Mensch, diese Wirkenseinheit von Seele und Leib, nicht selbst auch Einzelwesen ist, hat ihren festen Rückhalt in der Erkenntnis, daß die Seele ein Bewußtsein und das will sagen, nicht ortbestimmtes Einzelwesen, nicht Raumwesen ist. Hiermit fällt auch ohne weiteres alles Gerede von „Bewußtseinsinhalt" und aller Phänomenalismus, der ja in der Inhalttheorie seine Wurzeln hat, in sich zusammen — wer die Seele als raumloses und demnach als ortloses Einzelwesen begreift, der kennt auch keinen „Raum" in der Seele und keine Möglichkeit, daß eine Seele etwas in sich aufnehme, wie es der sogenannte Idealismus behauptet. Es ist aber bezeichnend und bestätigt unsere Behauptung von diesem Idealismus als verkapptem Materialismus, daß in der Geschichte der Philosophie der Materialist Demokrit als Schrittmacher des Phänomenalismus auftritt; der später auftretende erkenntnistheoretische Idealismus vollendet nur, was Demokrit begonnen hat, und zwar unter derselben Voraussetzung, daß eben die Seele einen Inhalt aufzuweisen habe, also ein Ding sei. Demokrit nennt diesen εἴδωλα, die Idealisten „Vorstellungen", jenem aber wie diesen bedeutet der Inhalt eine Summe von Einzel-

wesen und zwar Dingelchen, von deren Leben und Treiben „in der Seele", „im Bewußtsein" die Phänomenalisten Flottes zu erzählen wissen. Dieser Romanschreiberei muß endlich der Riegel geschoben werden, wenn Philosophie als Wissenschaft gedeihen und bodenständig werden soll, was ihr leider bisher nicht beschieden gewesen ist.

Zu diesem Ende ist vor allem nötig, jenen Punkt ins rechte Licht zu setzen, der für den Vater des Phänomenalismus Demokrit der erste Anlaß wurde, im menschlichen Bewußtseinswesen etwas anzubauen, das bisher außer diesem Platz gefunden hatte, dies sind die sogenannten Dingeigenschaften, die der Idealismus dann später als Dingelchen, „Empfindungen in der Seele", sich ausleben ließ.

Demokrits Ausführungen, daß Dingeigenschaften, wie rot, warm, süß, nicht dem Wirklichen angehören, können nicht verstanden werden, wenn man nicht seine Voraussetzung heranzieht, daß der Mensch ein Einzelwesen und zwar ein ortbestimmtes Einzelwesen sei, das mit anderen ortbestimmten Einzelwesen (Dingen) in Wirkungszusammenhang stehe. Durch Wirken (Einwirken) auf den Menschen geben sich diesem die Dinge selbst kund; aber es ziegt sich, daß das in dem Menschen Hineingewirkte oder das, was er nach der Einwirkung „in sich" hat, nicht in seiner Gesamtheit nur eine Kunde vom einwirkenden Dinge selbst ist, sondern noch mehr aufzuweisen hat, und dies sind die sogenannten Dingeigenschaften gegenüber den sogenannten Dingbestimmtheiten „Größe, Gestalt und Ort". Im Menschen, der die Einwirkung erfahren hat, befindet sich nach Demokrit ein *εἴδωλον*, dieser Bewußtseinsinhalt ist aber nur in Größe, Gestalt und Ort ein Bild des einwirkenden Dinges; die dem *εἴδωλον* im Menschen außerdem noch zugehörigen Eigenschaften sind nicht auch Bild vom Dinge, sondern sind nur im Menschen („im Bewußtsein") zum *εἴδωλον* Gehöriges. So wird von Demokrit der Gegensatz „Wirkliches—Nichtwirkliches" ergänzt durch den Gegensatz, den der „Bewußtseinsinhalt" zeigen soll, „Anderes als Abbildendes — Anderes als nicht Abbildendes", so daß „Nichtwirkliches" ihm zusammenfällt mit „im Bewußtsein Enthaltenes" oder „Bewußtseinsinhalt".

Der Grund aber, der den Abderiten die Nichtwirklichkeit der sogenannten Dingeigenschaften behaupten läßt, ist der, daß zwei Menschen dasselbe auf sie einwirkende Ding vielfach nicht mit denselben Eigenschaften haben; der eine nennt es kalt oder süß,

der andere warm oder bitter. Diese unwiderlegliche Tatsache ist dem Demokrit und nach ihm Unzähligen bis auf den heutigen Tag Grund genug für die Behauptung, daß die Dingeigenschaften nicht zum wirklichen Dinge gehören; da sie aber doch irgendwo untergebracht werden mußten, so erhielten sie eben ihren Platz im Menschen, im Bewußtseinswesen, das, als Ding begriffen, in sich Platz genug bot für das aus der Dingwirklichkeit Ausgewiesene. Besonders die Neuzeit hat dem Demokrit hierin zugestimmt, indem man von der Voraussetzung ausging, daß ein und dasselbe Wirkliche, wenn es sich überhaupt dem menschlichen Bewußtsein kundtäte, allem menschlichen Bewußtsein als ein und dasselbe kundtun müsse. Nun ist freilich die Tatsache offenkundig, daß die sogenannten Eigenschaften eines Dinges dem einen Menschen keineswegs dieselben sind wie dem anderen; aber diese Tatsache würde nur dann zu der Behauptung, die „Eigenschaften" gehörten nicht dem wirklichen Dinge zu, berechtigen, wenn die sogenannten Dingeigenschaften Dingbestimmtheiten wären; Bestimmtheit und Eigenschaft eines Einzelwesens ist aber genau auseinander zu halten; was Bestimmtheit z. B. eines Dinges ist, kommt diesem schon für sich betrachtet zu, was Eigenschaft eines Dinges ist, kommt dem Dinge nur in seinem Wirkensverhältnis zu anderem zu, oder anders ausgedrückt, die Bestimmtheiten gehören schon dem einzelnen Dinge als Gegebenem schlechtweg, die Eigenschaften aber nur dem Dinge als Wirklichem zu. Besondere Größe, besondere Gestalt und besonderer Ort sind die Dingbestimmtheiten, Süße, Farbe usf. sind Dingeigenschaften. Demokrit und die ihm Folgenden haben den Unterschied nicht als wesentlichen erkannt, auch Locke nicht, wenn er gleich unterscheidet zwischen primären und sekundären „Eigenschaften" des Dinges, und so konnte Berkeley zu der Meinung kommen, es gelte für die Größe und Gestalt dasselbe wie z. B. für die Süße und Farbe eines Dinges. Berkeley übersah, daß wir uns in der Größe und Gestalt eines Dinges „täuschen" können, nicht aber in der Süße und der Farbe eines Dinges; halte ich eine Säule, die ich wahrnehme, irrtümlich für klein und rund, so kann ich selbst oder ein Anderer mich eines Besseren belehren, daß sie „wirklich" groß und eckig ist; nehme ich aber süße und graue Grütze wahr, die ein Anderer als bittere und rote Grütze wahrnimmt, so ist jeder Versuch, mich etwa zu belehren, daß die Grütze bitter und rot, unnütz und von einer „Täuschung" meinerseits

kann hier gar nicht die Rede sein. Welche Bestimmtheit ein Ding zu eigen hat, das liegt allein an ihm selbst, welche Eigenschaft es aber hat, das liegt an ihm und zugleich an dem mit ihm im Wirkensverhältnis stehenden anderen Dinge, das, sofern es sich z.B. um Geschmacks- und Gesichtseigenschaften eines Dinges handelt, eben der mit einer Seele in Einheit verknüpfte menschliche Leib ist. Kein Wunder daher, daß einer Seele ein Ding mit der Eigenschaft süß und grau sich darstellt, das einer anderen Seele ein bitteres und rotes Ding ist, wenn nämlich die Leiber verschieden sind, mit denen das Ding im Wirkensverhältnis steht! An der Wirklichkeit der Dingeigenschaften und zwar sowohl des süß und grau als auch des bitter und rot des fraglichen Dinges wird darum nur derjenige zweifeln, der süß und grau sowie bitter und rot dem Ding schon als Gegebenem schlechtweg meint zukommen lassen zu müssen, wenn anders sie dem wirklichen Dinge eigen sein sollten, der also den Unterschied zwischen Eigenschaft und Bestimmtheit nicht erkennt. Da ist es denn begreiflich, wenn er von einer möglichen „Täuschung" auch in solchem Falle redet, wo es sich um süß und grau oder bitter und rot handelt, oder aber beides aus dem Wirklichen überhaupt streicht und, da es als Nichtwirkliches dem wirklichen Ding nicht zugehöre, „in der Seele des Menschen", die im Leibe sich befinde, unterbringt. Denn ein anderes Unterkommen für süß und grau, für bitter und rot, wenn das wirkliche Ding ausgeschlossen ist, läßt sich nicht ersehen, dieses aber auch nur von dem, der die Seele des Menschen im Leibe wähnt, somit als ein Ding begreift, „in dem" nun alles das angesiedelt werden kann, was dem „Außending" vermeintlich abgesprochen werden muß. „Bewußtseinsinhalt" und „Inhalttheorie" müssen sich, wie ersichtlich ist, als Nothelfer einstellen, wenn man, wie die Geschichte der Philosophie durch alle Zeiten lehrt, nicht den Unterschied zwischen Bestimmtheit und Eigenschaft erfaßt, vielmehr auch die Eigenschaften, sollen sie überhaupt dem wirklichen Dinge zukommen, dem Dinge als Gegebenem schlechtweg Eigenes zulegt, sonst aber, wenn die Tatsachen dies verwehren, ohne weiteres auch dem wirklichen Dinge streicht.

Wer aber erkannt hat, daß die sogenannten Dingeigenschaften auf das Wirkensverhältnis des betreffenden Dinges mit einem anderen sich gründen, insbesondere auch mit dem menschlichen Leibe, indes in keinem Fall etwa mit der menschlichen Seele, dem menschlichen Bewußtsein, der muß auf alle Fälle verwunderlich

drein schauen, wenn irgendeiner Dingeigenschaft auch nur in einem Falle die Wirklichkeit, und zwar die Zugehörigkeit zu einem wirklichen Dinge abgesprochen wird. Ist doch alle Wirklichkeit von Gegebenem auf den Wirkenszusammenhang gestellt und in ihm begründet; wie sollten da die Dingeigenschaften, die auf dem Wirkensverhältnis des betreffenden Dinges zu einem anderen Dinge beruhen, nicht Wirkliches sein, wie sollte es wirkliche Dinge überhaupt geben, die als solche außer Dingbestimmtheiten nicht auch Dingeigenschaften aufzuweisen und zu eigen haben!

Sind also die Dingeigenschaften trotz der Tatsache, daß ein Ding verschiedenen menschlichen Bewußtseinswesen nicht dieselben Eigenschaften zeigt, als zweifellos Wirkliches erkannt, so können sie auch nicht mehr zu dem Verzweiflungsschritt in den Widerspruch hinein nötigen, die menschliche Seele zu einem Ding zu stempeln, um dadurch „Raum" im eigentlichen Sinne zu gewinnen für jene Eigenschaften und weiter auch für „Dingbilder", denen dann die Dingeigenschaften wiederum so eigen gedacht werden, wie sie tatsächlich den wirklichen Dingen eigen sind.

Das liegt nun klar auf der Hand, daß, so wahr die Meinung, die Seele sei ein Ding, für immer von der Wissenschaft abgetan ist, auch mit der „Inhalttheorie", („Bewußtseinsinhalt"), der „Welt außer mir und der Welt in mir", („Außenwelt und Innenwelt"), der „äußeren und inneren Erfahrung", „Innenleben" und, was sonst an Redewendungen gleicher Richtung im Sprachgebrauch sich findet, gründlich aufzuräumen ist, denn all dieses hätte doch nur Sinn, wenn das menschliche Bewußtsein (Seele) ein Ding (Körper) unter Dingen wäre. Darum ist auch aller Phänomenalismus in der Wurzel krank am Materialismus, und jeder theoretische Idealismus bei Licht besehen, ist versteckter Materialismus. Den Idealismus überwinden heißt, den Materialismus in seinen letzten Dämmerungs-Schlupfwinkel verfolgen und vernichten. Dazu aber bedarf es in erster Linie völliger Klarheit in betreff desjenigen Wirklichen, das wir Bewußtsein nennen, wenn wir die Welt, d. h. das Wirkliche überhaupt aufteilen in Ding und Bewußtsein (Körper und Geist) und unter „Ding" und „Bewußtsein" schlechthin wesensverschiedenes Einzelwesen verstehen. Es gilt, die schlechthinige Ungleichartigkeit der beiden Einzelwesen aufs Peinlichste zu beachten, denn immer lauert die Versuchung vor der Tür, das Bewußtsein auch für ein Ding zu halten, eine Versuchung,

die auch gern zu dem Bedenken führt, daß man doch an der Wirklichkeit des Bewußtseins zu zweifeln habe, wenn dieses Einzelwesen nicht ortbestimmt wäre und demnach nicht irgendwo sich befände. Man lulle sich vor dieser Gefahr auch nicht durch entschuldigende Reden ein, daß nur bildlich von der „Seele im Leibe", nur bildlich von dem „Innenleben", nur bildlich von den „Empfindungen und Vorstellungen in der Seele", nur bildlich von dem Bewußtseinsinhalt gesprochen werde. Es ist unumstößlich, daß der Gebrauch eines Bildes für eine Sache nur demjenigen mit Recht zusteht und von demjenigen nur berechtigt verwendet wird, der die Sache selbst schon klar hat; Bilder erläutern wohl, aber sie erklären nicht, und wer eine Sache nur in Bildern vorträgt, muß sich nicht wundern, wenn die Bildei für die Sache selbst genommen werden. Das Wort z. B. von den „Empfindungen und den Vorstellungen in der Seele", wer es hört, wird „Einzelwesen", „besondere Dingelchen in dem Seelending („in meinem Innern")" verstehen. Hand aufs Herz, lieber Leser, steht es nicht so? Aber sollte solches Wort etwa nur bildlich gemeint sein, also die Empfindungen und Vorstellungen nicht eigentlich als „besondere Dingelchen in der Seele" zu verstehen sein, was sind sie denn „eigentlich"?[1]) Etwa „Seelchen", also Bewußtseinswesen? Wenn ja, was soll aber dann ohne Bild das Wort „in der Seele" sagen? Ich finde keine nur irgendwie zutreffende Antwort; wie ich auch, daß Empfindungen und Vorstellungen besondere Seelen bedeuten, nicht verstehen kann. Rettung aus diesem Nebel in helle Luft kann nur Eines bringen: Klarheit über das Wesen des Einzelwesens, daß wir ein „Bewußtsein (Geist)" nennen.

Man mag mich wohl fragen, warum ich nicht zum Ausdruck des Einzelwesens, dessen Wesen so schlechthin anders ist als das des Dinges oder Körpers, das altehrwürdige Wort „Geist" verwendet, sondern zu einem Worte gegriffen habe, das noch nicht zwei Jahrhunderte lang als Hauptwort in unserem Sprachschatz sich findet. Der ausschlaggebende Grund war für mich einmal, daß das Wort „Geist" trotz allem doch noch einen Geruch von Dinglichkeit, wenn auch gleichsam einen feineren, duftigeren, als das Wort „Körper", verspüren läßt, dann aber vor allem, der

[1]) Das Nähere s. Rehmke, Logik oder Philosophie als Wissenslehre, S. 65 ff., 150f., 157 u. a.

in dem Worte „Bewußtsein“ offen für Jeden vorliegende Hinweis auf das Wesen des als Bewußtsein bezeichneten Einzelwesens. Im Worte „Bewußtsein“ liegt der Hinweis auf das Wort „Wissen“, und eben dieses Wort drückt das Wesen des Einzelwesens aus, das schlechthin ungleichartig dem Dinge ist.

Auf die Frage, was das Wort „ein Bewußtsein“ sage, haben wir als erläuternde Antwort bereit: „ein Wissendes“. Ich bemerke, daß, wenn auch das Wort „ein Bewußtsein“ keine andere Erläuterung zuläßt als „ein Wissendes“, unsere Sprache dennoch das Wort „Bewußtsein“ nicht nur für „Wissendes“, sondern auch für „Wissen“ und ferner auch noch für „Gewußtes“ einsetzt. Es ist nicht ohne Nutzen, im philosophischen Sprachgebrauch sich diese Dreideutigkeit des Wortes „Bewußtsein“ stets gegenwärtig zu halten, um nicht sogar ganz einfache Fragen zu unentwirrbaren werden zu lassen.

Das Wesen des Einzelwesens „Bewußtsein“ (Wissendes) ist also Bewußtsein (Wissen), das Einzelwesen „Bewußtsein“ hat „Bewußtsein“ (Gewußtes), und Bewußtsein (Wissen) ist „Bewußtsein (Gewußtes) haben“. Wenn somit „Wissen“ das Wesen des Einzelwesens „Bewußtsein“ ausdrückt, so heißt uns das Wort „Wissen“ hier nicht Wissenschaft, wie es der Fall ist in den Redewendungen „zum Wissen kommen“, und „wissend werden“, sondern für uns gilt eben die Gleichung „Wissen = Gewußteshaben“. Das Wesen des Bewußtseins (Wissenden) ist uns „Wissen“, d. h. Gewußtes haben, das Wissen ist also ein Haben. Gegen diese Erklärung wird zunächst noch kein Bedenken aufkommen, sicherlich aber ist es der Fall, wenn unsererseits nun von diesem Haben behauptet wird, daß es das Wesen gewisser Einzelwesen bedeute.

Das Wesen eines Einzelwesens ist das, dessen eine Besonderung eben dieses Einzelwesen darstellt, so daß jedes Einzelwesen die Einheit seines Wesens und einer Besonderheit ist, und sich durch diese Besonderheit eben von den anderen Einzelwesen, die mit ihm gleichen Wesens (identisches Allgemeines) sind, unterscheidet. Läßt sich nun Wissen = „Gewußteshaben“ als das Wesen von Einzelwesen verstehen? Welcher Sinn kommt hier dem „Haben“ zu? Wir kennen „Haben“ im Sinne von „zugehörig haben“, aber Wissen kann nicht dieses Haben bedeuten: Jemand weiß einen Weidenbaum, aber der Weidenbaum ist ihm nicht Zugehöriges. Wir kennen ferner „haben“ in der Bedeutung „in Besitz

haben, besitzen", jedoch auch solches Haben kann Wissen nicht meinen, denn der Besitz ist stets Anderes als der Besitzer, also nicht ihm Zugehöriges, und die Seele weiß doch ihre Gefühle, die zweifellos ihr zugehören. Wir kennen endlich noch „haben" als „enthalten, umfassen, in sich haben", so daß das Enthaltene, Umfaßte oder der Inhalt für das Umfassende, Einschließende also wiederum stets Anderes (Nichtzugehöriges) darstellt; darum kann auch dieses Haben nicht der Sinn von „Wissen = Gewußtes haben" sein, denn die Seele weiß nicht nur jedes ihr Zugehörige, sondern auch sich selbst als besonderes Einzelwesen, also nicht nur „Anderes".

In diesen drei besonderen Fällen von „Haben", dem Zugehörighaben, dem Besitzhaben und dem Inhalthaben, weisen das Habende und Gehabte als solches eine Beziehung zueinander auf, derart daß das Gehabte im ersten Fall dem Habenden Zugehöriges, im zweiten dem Habenden Besitz und im dritten Fall dem Habenden Inhalt ist. Wie aber steht es nun gegenüber diesem dreierlei Haben mit dem Wissen, das augenscheinlich ein besonderes viertes Haben bedeutet? Ist das Wissen auch ein Haben, daß sich ebenfalls durch eine besondere Beziehung zwischen Habendem und Gehabtem kennzeichnet. Das Habende und das Gehabte im Wissensfall heißt das Wissende und das Gewußte. Wäre nun das Haben, das wir „Wissen" nennen, mit jenem dreierlei Haben in eine Linie zu stellen, so müßte durch „Gewußtes haben" schlechtweg eine Beziehung zwischen Habendem und Gehabtem, also in dem Worte „Gewußtes" für ein Gegebenes eine besondere Beziehung zu dem Gegebenen, das in diesem Wissensfall mit dem Worte „Wissendes" zu bezeichnen wäre, ausgedrückt sein. „Beziehung" fordert, daß das in Beziehung Stehende Zweierlei sei, Eines kann nicht in Beziehung zu sich selbst stehen, Unterschiedenes nur kann Beziehung haben zueinander. Wäre demnach Wissen ein Haben, das wie jene drei anderen, eine Beziehung mit sich führte, so könnte kein einziger Wissensfall gefunden werden, der das Wissende und das Gewußte als nicht in Beziehung stehend erwiese. Nun aber kennt Jeder unzählige Wissensfälle, in denen Wissendes und Gewußtes ein und dasselbe ist: es sind dies alle Fälle von Selbstbewußtsein, in denen eben das Wissende sich selbst weiß, also keine Beziehung bestehen kann.

Die Tatsache des Selbstbewußtseins, unbezweifelbar, wie sie ist, stellt den Kronzeugen dafür, daß Wissen, d. h. Gewußteshaben

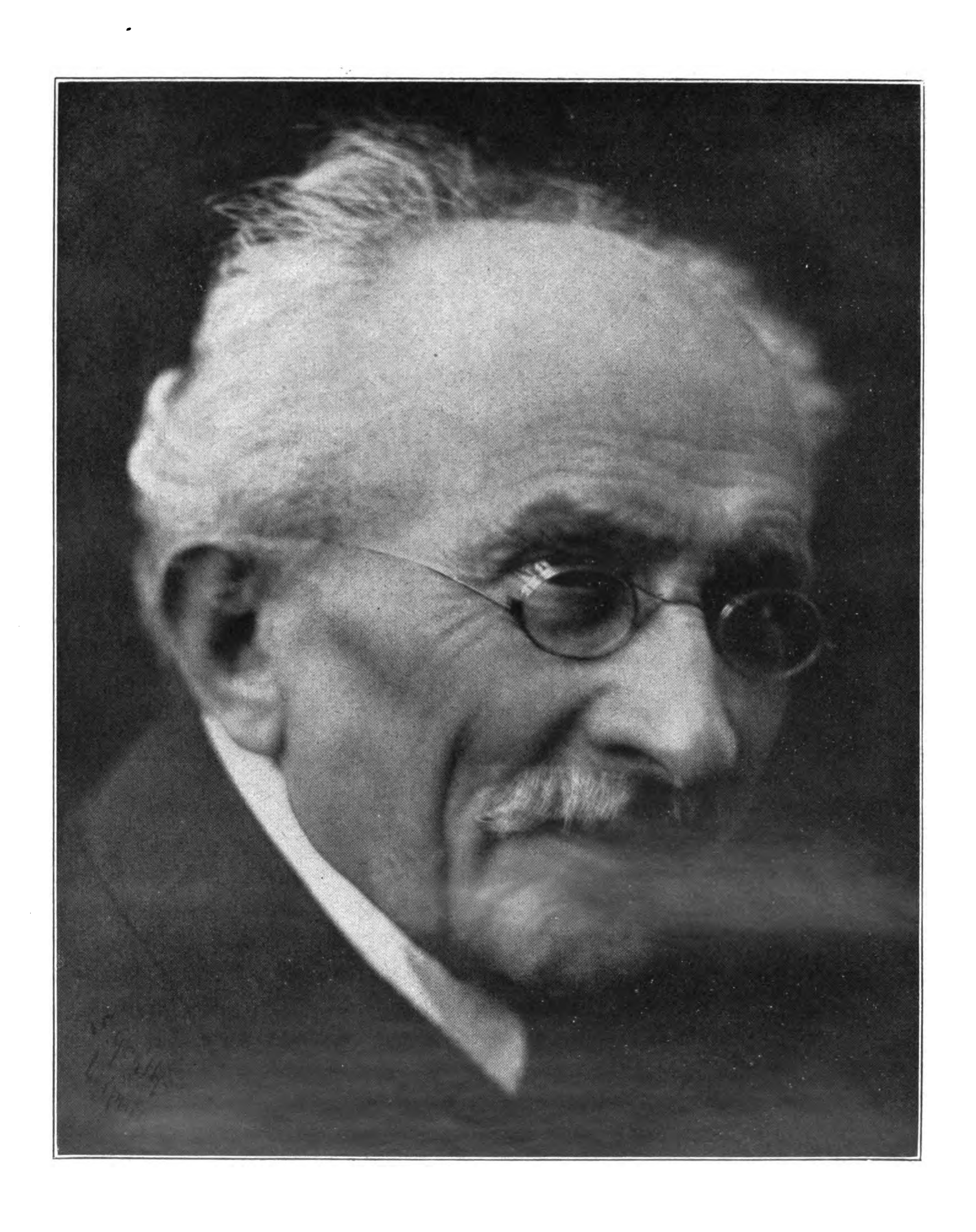
ein beziehungsloses Haben ist, und sich somit von Zugehörighaben, Besitzhaben und Inhalthaben völlig abhebt. Darum ist es eben durchaus untunlich, etwa das Wissen als ein Haben darauf zurückzuführen und daraus zu erklären, daß das Gewußte, als Gegebenes schlechtweg betrachtet, ein dem Wissenden, ebenfalls als Gegebenes schlechtweg betrachtet, Zugehöriges, oder Besitz oder Inhalt sei, und so die Wissensmöglichkeit auf irgendwelche Beziehung zu gründen.

Es ist ein seit alter Zeit bestehendes und vererbtes, in die Irre gehendes Vorurteil, daß in jedem Wissensfall Wissendes und Gewußtes Zweierlei, d. i. unterschiedenes Gegebenes seien, das „Wissenssubjekt" und das „Wissensobjekt". Angesichts der Tatsache des Selbstbewußtseins, die doch nicht erst seit heute, sondern zweifellos von jeher, so lange es Menschen gibt, besteht, ist es verwunderlich genug, daß sich jedes neue Geschlecht wieder in die Bande jenes Vorurteils hat schlagen lassen. Aber freilich, wenn es wahr wäre, daß Wissen, dieses besondere Haben, auf einer Beziehung des Habenden und Gehabten beruhte, wie das Zugehörighaben, das Besitzhaben und das Inhalthaben, so ließe sich der Behauptung, das Wesen der menschlichen Seele sei Wissen und die Seele eben in dieser Bedeutung ein „Bewußtsein" (Wissendes), kein Sinn abgewinnen. Wir wundern uns daher nicht, daß die in jenem Vorurteil Befangenen, da sie unserem grundlegenden Satze „das Wissen ist beziehungsloses Haben", die Zustimmung versagen müssen, auch gegen unsere Behauptung auftreten, das Wesen der Seele sei Bewußtsein (Wissen) und daher treffe das Wort „Bewußtsein" (Wissendes) die Seele nicht etwa in einer Beziehung zu anderem Gegebenen, sondern in ihrer Art (Wesen).

Wenn aber die Seele nicht ihrem Wesen nach Wissendes, also ihr Wesen nicht Wissen ist, was ist, frage ich die Gegner, die menschliche Seele, wenn man eben vom Wissen absieht, also davon absieht, daß sie Wissendes (Bewußtsein) ist? Die Antwort muß ausbleiben, oder wenn eine erfolgt, so erklärt sie die Seele für ein Ding; denn ein Einzelwesen, das nicht seinem Wesen nach als Wissendes begriffen ist, kann nur Ding, nur Körper sein. Hieraus erklärt es sich auch, daß diejenigen, die das Wissen (Bewußtsein) infolge ihres alten Vorurteils nicht als beziehungsloses Haben und demgemäß nicht als das Wesen eines Einzelwesens anerkennen können, samt und sonders in der materialistischen Auffassung stecken bleiben: es bleibt ihnen eben nichts anderes, als das wissende Einzelwesen für ein Ding anzusehen.

Wir aber danken es dem Selbstbewußtsein, daß wir „Wissen“ als beziehungsloses Haben und demnach auch als das Wesen von Einzelwesen, insbesondere als unser Wesen, die wir Seelen uns als Wissende wissen, fraglos klar feststellen können. Dies erst gibt uns völligen Schutz gegen jede materialistische Versuchung, alles Wirkliche in Raumwesen zu verkehren, nicht minder aber auch gegen jede idealistische (spiritualistische) Versuchung, als ein wirkliches Einzelwesen nur das Bewußtsein (Geist) anzuerkennen. Denn so fest wir auch daran halten, daß im Wirklichen sich Einzelwesen finden, die Bewußtsein (Wissendes) sind, d. h. deren Wesen Bewußtsein (Wissen) ist, so sicher bleibt uns auch bestehen, daß wir im Wirklichen Einzelwesen finden, die in ihrem Wesen von uns selbst schlechthin verschieden sind, Raumwesen und nicht Wissenswesen, Ding und nicht Bewußtsein. Der alte Gegensatz „Materialismus—Idealismus“ liegt damit hinter uns und gehört der Geschichte an.





J. Volkelt

Mein philosophischer Entwicklungsgang.

Von

Johannes Volkelt.

I.

Weder in meinem Elternhause, noch in den Familien und Kreisen, wo ich in meiner Kindheit Umgang genoß, habe ich irgendwelche unmittelbare Anregung in der Richtung auf Philosophie hin empfangen. Dagegen bin ich überzeugt, daß die tiefe, lebenausfüllende Frömmigkeit meines Vaters Johann Gottlob Volkelt (der 1786 in Schönberg bei Görlitz geboren war; ich selbst wurde 1848 geboren) mittelbar nicht wenig zur späteren Weckung meines philosophischen Bedürfnisses beigetragen hat. Bis zu meiner Konfirmation etwa (1862) lebte ich zweifelsfrei im protestantischen Gefühlskreise. Bibel, Gesangbuch, Gottesdienst, die christlichen Feste machten einen außerordentlich starken Eindruck auf mich. Was später bei mir als Drang zu den Weltanschauungsfragen hin auftrat, das tat sich in jener frühen Zeit in dieser Form Genüge.

Als ich 1862 Schüler des Gymnasiums in Teschen in Österreichisch-Schlesien wurde (meine Heimat Biala-Bielitz, an der Grenze von Galizien und Österreichisch-Schlesien, besaß damals noch kein Gymnasium), bekam meine Klasse einen freigesinnten Religionslehrer. Als dann aber dieser durch einen Mann strammorthodoxer Richtung abgelöst wurde, vollzog sich in mir ein völliger Umsturz: ich wurde gänzlich glaubenslos. Büchners „Kraft und Stoff" war mit 18 Jahren mein Evangelium.

Um diese Zeit erfuhr mein Verhältnis zur Poesie eine bedeutsame Verinnerlichung: jetzt erst ging mir in den Dichtungen eine beglückende Welt der Phantasie auf. Von jetzt an ward es eine der Grundtriebkräfte in der Gestaltung meines Innenlebens, aus dem Reiche der Dichtung Nahrung zu schöpfen. So fing jetzt die

Fülle der Innenerlebnisse an, aus denen sich später der Antrieb zu ästhetischen Betrachtungen und Untersuchungen entwickelte.

Auf Grund des fesselnden und belebenden Eindrucks, den mir das Lateinische und noch mehr das Griechische, und zwar schon von den Anfangsgründen an, machte, stand es mir fest, daß die klassische Philologie mein Hauptstudium werden sollte. Da trat einige Monate vor dem Abgange von der Schule eine plötzliche Wandlung ein: in der Art einer Erleuchtung wurde es mir zur zweifelsfreien Gewißheit, daß ich Philosophie studieren müsse. In zwingender Ahnung ergriff ich die Philosophie als das einzige Gebiet, das der Eigenart meines Könnens entspreche und mir volle Befriedigung zu geben imstande sei. Irgendwelche äußere Einflüsse waren hierfür nicht entscheidend. Von dem Unterricht gingen keine erheblichen philosophischen Anregungen aus. Von Platon wurden nur Apologie und Laches gelesen. Cicero trat mit keiner seiner philosophischen Schriften an uns heran. Ebensowenig führte uns der Unterricht im Deutschen zur Philosophie hin. Nur der Unterricht in der formalen Logik, der nach einem Herbartischen Lehrbuch (von Drbal) in vortrefflicher Weise erteilt wurde, gab mir zu philosophischem Denken einigen Anstoß.

Das erste Studienjahr verbrachte ich in Wien (1867/68). Damals herrschte in Österreich die Herbartsche Philosophie. In Wien trat sie mir in den formvollendeten Vorlesungen Robert Zimmermanns entgegen. Indessen wußte ich mit Herbarts Gedankengängen (jetzt denke ich anders über sie) nur wenig oder nichts anzufangen. Dankbar gedenke ich der Vorlesungen und Übungen des an Fichte anknüpfenden Privatdozenten Karl Siegmund Barach. Dieser wies mich dringend auf Jena hin und gab mir ein Empfehlungsschreiben an Kuno Fischer mit.

Das Jahr, das ich in Jena zubrachte, gab meinem philosophischen Denken die entscheidende Wendung. Aus der Dogmatik des Materialismus wurde ich durch Kuno Fischers Kant-Vorlesung, vor allem durch die Ethik Kants, herausgerissen. Durch Fischers Vorlesung über die nachkantische Spekulation im folgenden Semester wurde ich endgültig in die Bahn einer Denkweise hinübergeleitet, die ich vielleicht am besten als Monismus des absoluten Geistes bezeichnen darf. In allem Wandel meiner Anschauungen blieb ich diesem Charakter der Weltanschauung treu.

Durch diese zweite Vorlesung Fischers fühlte ich mich vor allem auf Hegel hingewiesen. Ich arbeitete Hegels Logik und

Phänomenologie gründlich durch. Den Eindruck, den Hegel auf mich machte, kann ich mit nichts anderem, was ich an philosophischen Einflüssen erlebte, vergleichen. Hegel drängte sich mir mit unbedingt erobernder Macht in mein Denken hinein. Seine Philosophie erschien mir als das einzig und allein meinem Denken Zusagende. Mein ganzes Selbst fand sich durch Hegel auf eine neue Stufe gehoben, beglückt und befestigt. Das mich Bezwingende an Hegels System lag einmal darin, daß in ihm das Logische methodisch wie inhaltlich, erkenntnistheoretisch wie metaphysisch die absolute Herrschaft führt. Von der dialektischen Selbstbewegung der Vernunft ging für mich eine Art Zauber aus. Sodann gewann mich für diese Philosophie der Immanenzgedanke: in ihr schien mir (jetzt urteile ich anders) jedwede Transzendenz überwunden und das Unendliche restlos dem Endlichen einverleibt zu sein. Der Pantheismus der Allvernunft galt mir als beste Lösung der Rätselfragen des Daseins. Auch von der Religion meinte ich, daß sie sich in solchen Pantheismus aufzulösen habe. So ist es begreiflich, daß ich Strauß und Feuerbach mit Begierde las. Doch fühlte ich mich mit Hegel weit strenger als die linke Seite seiner Schule insofern verknüpft, als ich an der Begriffsdialektik, an Negativität und Widerspruch als der Triebkraft für alle Entwicklung und allen Wahrheitserwerb und am Panlogismus festhielt.

Jener Umschwung zu Hegel hin vollzog sich in Leipzig in meinem dritten und vierten Studienjahr. In welch entschiedener Weise ich in Hegel meinen Standort genommen hatte, tritt in meiner Doktordissertation zutage („Pantheismus und Individualismus im System Spinozas", 1871). Unbekümmert um den Standpunkt der für die Begutachtung der Arbeit in Frage kommenden beiden Fachvertreter, von denen sich der eine (Drobisch) schroff und unbedingt, der andere (Ahrens) in maßvollerer Weise ablehnend gegen Hegel verhielt, stellte ich meine Darlegungen von Anfang bis zu Ende darauf ein, Spinoza durch immanente Begriffsdialektik in Hegel hinüberzuführen. Noch heute erscheint mir meine Dissertation besonders darum als beachtenswert, weil ich die Struktur von Spinozas Denken auf die entgegengesetzten Triebfedern hin, von denen es beherrscht wird, untersuchte und die sich hieraus ergebenden Schwierigkeiten und Widersprüche in Spinozas System zum Mittelpunkte der Darlegungen machte. Diese Untersuchungsweise — das Eindringen in die fremde Denkwerkstätte durch Herausheben der in ihr wirksamen widerstreitenden Ten-

denzen — habe ich später jedesmal befolgt, wo ich einem Philosophen eine Sonderuntersuchung widmete.

Von den damaligen Leipziger Universitätsphilosophen war es nur Rudolf Seydel, der Schüler Christian Hermann Weißes, der mich nachhaltig innerlich in Anspruch nahm. Seine klargeordneten Vorlesungen trugen durchweg das Gepräge des Selbsterarbeiteten und waren von einer edlen, wohlgestimmten Menschlichkeit durchdrungen. Ich habe durch sie weihevolle Stunden erlebt. Auch sei bei dieser Gelegenheit meines zweiten Jenaer Lehrers in Philosophie, Karl Fortlages, dankbar gedacht. Neben Kuno Fischers laut und machtvoll durchgreifender Art trat Fortlages bescheiden stilles Sinnen und wachsames Beobachten weit zurück. Wer aber ein feineres philosophisches Gehör hatte, konnte viel von ihm davontragen.

II.

In welchem Maße Hegels Philosophie von meinem Denken und Fühlen Besitz ergriffen hatte, geht aus meinem Buche „Das Unbewußte und der Pessimismus“ (1873) hervor. Hartmanns „Philosophie des Unbewußten“, die einen starken Eindruck auf mich gemacht hatte, reizte mich, die Hegelsche Dialektik an ihr zu erproben. Und so unternahm ich es denn, die Metaphysik Hartmanns auf gut hegelisch zu zersetzen und Hegel als den Philosophen triumphierend hervorgehen zu lassen, in dessen System sich alle Widersprüche zur tief- und weitumspannenden Einheit aufheben. Dieser Gegensatz, in dem ich mich zu Hartmann fühlte, schloß indessen nicht aus, ihm in seinem Eintreten für die Bedeutung und Verbreitung des Unbewußt-Logischen lebhaft zuzustimmen. Meine Auffassung von Hegels Weltvernunft kam dieser Seite an Hartmanns Philosophie entgegen. Dagegen erregte die Art, wie Hartmann den Pessimismus auffaßte und begründete, meinen scharfen Widerspruch. Mir schien es, daß in Hegels Panlogismus Schmerz, Zwiespalt, Böses, kurz die negativen Seiten des Lebens ihre volle Anerkennung und zugleich ihre Überwindung finden.

Nicht lange nach dem Erscheinen der genannten Schrift kam mein Glaube an die Hegelsche Philosophie mehr und mehr ins Wanken. Ich erlebte damals so schwere Erschütterungen, wie sie die weitere Entwicklung meines Denkens auch nicht entfernt aufzuweisen hat. Zu Zeiten hatte ich das Gefühl, philosophisch

heimatlos geworden zu sein. Ich war lange Zeit ratlos, wie ich etwas Besseres an die Stelle des Zusammenbrechenden setzen solle. Einerseits fühlte ich deutlich: völlig mit Hegel zu brechen, sei für mich unmöglich; mein ganzes Denken hänge viel zu eng mit Hegel zusammen, als daß ich geradezu ein Loskommen von ihm zum Ziele nehmen dürfte. Anderseits aber vermochte ich über die Art und Weise der Um- und Neubildung nicht ins klare zu kommen. Es waren Monate banger intellektueller Bedrängnis.

Der Ansturm meiner Zweifel richtete sich gegen das Logische als das „Eins und Alles", gegen das absolute Wissen als das den Weltaufbau Krönende. Das Sichselbstwissen des Logischen als Ziel der Weltentwicklung erschien mir als eine grinsende Leere. Nicht weniger war es die grundsätzliche Erfahrungslosigkeit der dialektischen Methode, was mich an Hegel irre werden ließ. Die einfache Wahrheit, daß sich die Philosophie von der Stimme der Erfahrung leiten lassen müsse, wurde in mir immer mehr zu einer Gegenmacht gegen die Hegelsche Philosophie. Sodann trug die Wendung meiner Interessen nach der Seite der Kunst hin nicht wenig zu meiner Unbefriedigung an Hegels Philosophie bei. In Wien allererst, wo ich zwei Jahre nach Vollendung jenes Buches lebte, traten die bildenden Künste in meinen Gesichtskreis ein. Erst in den herrlichen Sammlungen Wiens lernte ich „sehen". Mehr und mehr entwickelte sich in mir so etwas wie eine „ästhetische Lebensanschauung", ohne daß sie indessen je zu begrifflicher Fassung gelangte. Ich war von dem Rechte der Phantasie für die Lebensführung mächtig ergriffen. Das romantisch Geheimnisvolle zog mich an. Unausgeglichen hiermit bildete die Kantische Ethik mit ihrem kategorischen Imperativ einen starken Einschlag in der Verfassung meines Inneren. Dazu ein anderer Widerstreit: von Hegel her, im Anschluß an Lassalle, war ich in radikalen Sozialismus hineingeraten; daneben aber machte sich, veranlaßt durch die damaligen politischen Verhältnisse in Österreich, mehr und mehr eine deutschnationale Richtung in meinem Denken und Fühlen geltend. Voraussetzung aber in all diesem Hin und Her war immer, daß ein gleichsam anthropologisch aufgelockerter, aber mit Hegel in Zusammenhang bleibender Pantheismus der Boden sei, auf dem sich alle Umbildungen meiner Weltanschauung zu vollziehen hätten. Noch unter den Thesen, die ich der Disputation zugrunde legte, welche ich zur Erlangung der venia legendi

in Jena zu halten hatte, finden sich mehrere, die einem ins Anthropologische gewendeten Pantheismus Ausdruck geben.

Aus solchem unsicheren und nicht völlig geklärten Gedankenuntergrunde ging mein Büchlein „Die Traumphantasie" (1875) hervor. An ihm ist mehr als an irgend etwas, was ich sonst geschrieben, meine allerpersönlichste Lebensstimmung beteiligt. Noch jetzt bin ich Friedrich Theodor Vischer herzlich dankbar, daß er in wohlwollendem Hinwegsehen über mancherlei Unreifes in der Augsburger Allgemeinen Zeitung in warm anerkennender und ausführlich eingehender Weise für das Traumschriftchen eingetreten ist. Erheblich begriffsschärfer und kritischer ist meine Jenaer Habilitationsschrift „Der Symbol-Begriff in der neuesten Ästhetik" (1876) gehalten. Hier bewegte ich mich zum ersten Male auf ästhetischem Boden, und schon hier steht der Einfühlungsbegriff (besonders im Anschluß an Robert Vischer) im Mittelpunkt meiner Betrachtungen.

In dieser Zeit des Überganges wandte ich mich schon darum besonders ästhetischen Studien zu, weil ich auf einem Boden zu arbeiten das Bedürfnis fühlte, der von den Zweifeln, die mich bedrängten, verhältnismäßig wenig berührt wurde. Vor allem war es Vischers Ästhetik, woraus ich feste Richtlinien für meine ästhetischen Gedanken gewann. Aber auch weit über die Ästhetik hinaus wurde mir Friedrich Theodor Vischer zu einem Führer. Aus dem geistigen Verkehre mit ihm, und zwar mit ihm nicht nur als Denker, sondern auch als Menschen, wie er mir in seinen Werken eindringlich vor die Seele trat, erwuchsen mir Klärungen und Festigungen meines Innern. In Vischers Art und Weise, zu Leben und Kultur Stellung zu nehmen, fand ich den Ausdruck eines Menschentums, dem mein eigenes Bedürfen und Ersehnen verlangend entgegenkam.

Im Herbst 1876 habilitierte ich mich in Jena. Mein Bemühen, mich in Wien zu habilitieren, scheiterte an dem Einspruch Robert Zimmermanns und Franz Brentanos. Der Blick dieser beiden Philosophen war nicht scharf und unbefangen genug, um hinter dem in mancher Hinsicht noch recht unvollkommenen Charakter meiner ersten Schriften die wissenschaftlich-philosophische Grundrichtung meines Denkens zu erkennen. Bei Karl Fortlage und Rudolf Eucken in Jena dagegen fand ich verständnisvolles Entgegenkommen.

III.

Das wichtigste philosophische Ereignis in meiner drei Jahre umfassenden Privatdozentenschaft war das erneuerte Studium Kants und im Anschluß hieran der Umschwung meines Denkens nach der erkenntnistheoretischen Seite hin. Aus einem dogmatischen Metaphysiker wurde ich zum Erkenntnistheoretiker. Nicht daß ich die Metaphysik verworfen hätte; die Metaphysik blieb mir als letztes Ziel vor Augen; nur sollte sie erkenntnistheoretisch gegründet sein. Mit einem Male fühlte ich es hell in mir werden, sah ich freie und sichere Bahn vor mir. Diese erkenntnistheoretische Erleuchtung (ich darf diesen starken Ausdruck gebrauchen) hatte zu ihrem Mittelpunkte, daß mir der grundlegende Unterschied von Subjektiv und Transsubjektiv aufging. Damals gewann ich die Einsicht, daß das Bewußtsein nicht über sich hinaus könne, und daß es daher nur von den eigenen individuellen Bewußtseinsvorgängen eine unbezweifelbare Gewißheit gebe; daß die Denknotwendigkeit das einzige Mittel sei, um den subjektiven Bann des Bewußtseins zu sprengen, daß aber auch dem Denken die Zugehörigkeit zum subjektiven Bewußtsein als sein Verhängnis anhafte, und daß daher auch von dem Denken das Transsubjekive nur in der Weise eines Forderns von dem subjektiven Pole aus gewonnen werden könne. Nicht weniger fest aber stand mir die Einsicht, daß die Denknotwendigkeit trotz dieses subjektiven Einschlags auf transsubjektive Geltung Anspruch habe, ja daß das Denken in nichts anderem als in dem sachlich-notwendigen Erschließen des Transsubjektiven bestehe.

Dieser subjektivistische Transsubjektivismus (ich gebrauchte diesen Ausdruck damals freilich noch nicht) bildet den prinzipiellen Hintergrund des Buches, auf Grund dessen ich in Jena außerordentlicher Professor wurde: „Immanuel Kants Erkenntnistheorie in ihren Grundprinzipien analysiert“ (1879). Ich versuche darin Kants erkenntnistheoretisches Denken als ein Ringen mit entgegengesetzten Triebfedern zu erweisen. Besonders lag mir daran, quellenmäßig darzutun, daß einerseits ein radikalphänomenalistischer Grundgedanke einen Einschlag in Kants Denken bilde, und daß anderseits, und zwar in weit höherem Grade, wenn auch uneingestanden, eine metaphysische Tendenz sein Denken bestimme. Ich bin auch heute noch überzeugt, mit meiner Aufweisung einander widerstreitender Tendenzen in Kants

Erkenntnistheorie im wesentlichen das Richtige getroffen zu haben. Namentlich wurde ich bei jeder neuen Beschäftigung mit Kant (und ich habe über seine Philosophie fünfzehnmal eingehende Sondervorlesungen gehalten) in der Gewißheit bestärkt, daß die unausrottbare metaphysische Richtung seines Geistes auch in seiner Erkenntnistheorie, trotz aller offiziellen Ableugnung seinerseits, aus den unterirdischen Tiefen seines Selbst in das Licht des Denkens empordringt und sich hier in mannigfachen Abstufungen zum Ausdruck bringt.

Mein Kant-Buch fiel in die Jahre, wo „Erkenntnistheorie" das philosophische Losungswort war. Auch ich fühlte das unabweisbare Bedürfnis, mein Denken zunächst erkenntnistheoretisch zu klären und auszubauen. Ich faßte ein Werk ins Auge, das der Grundlegung der Erkenntnistheorie gewidmet sein sollte. Die Vorbereitung hierzu und die Anfänge der Ausarbeitung fallen noch in meine letzten Jenaer Jahre. Im Mai 1883 wurde ich als ordentlicher Professor der Philosophie nach Basel berufen.

Der Geist und Sinn, der damals in der wissenschaftlichen Gemeinde Jenas herrschte, war für philosophische Selbstbesinnung äußerst günstig. Harmlose Beschaulichkeit und zugleich überlegen-kritische Stimmung, Abgelegenheit vom großen Weltgetriebe und dennoch Hereinwirken aller bedeutsamen Geistesströmungen — dies waren die Elemente, aus denen sich der Geist des damaligen Universitätskreises herstellte. Für das gegenwärtige Jena freilich, das längst nicht mehr köstlich altmodische Professoren- und Studentenstadt ist, trifft diese Charakteristik nicht in allen Punkten zu. Das damalige Jena war so recht eine Stätte für philosophische Sammlung. Durch das ganze Gepräge der Stadt konnte man sich in jenen Jahren noch dem Geiste Goethes und Schillers, Fichtes, Schellings und Hegels nahe fühlen.

Meine zwei ersten Jahre in Basel wurden ausgefüllt durch die Fortsetzung und Vollendung der Grundlegung der Erkenntnistheorie. Sie erschien 1885 unter dem Titel: „Erfahrung und Denken". Auf Grund jener allgemeinsten Richtlinien, die schon den Hintergrund meines Kant-Buches gebildet hatten, versuchte ich einen Aufbau, an dem mir das Eigentümlichste in folgenden Punkten zu liegen scheint.

1. Die Erkenntnistheorie hat nach der Möglichkeit alles Erkennens zu fragen, soweit es nicht absolut unbezweifelbarer Art ist. Die Prüfung der Möglichkeit des Erkennens kann nur ge-

schehen durch Selbstbesinnung auf die elementaren Gewißheitsprinzipien, auf die sich alles Erkennen zurückführt. Ich fasse also die Aufgabe der Erkenntnistheorie in weit radikalerem Sinne auf als Kant.

2. Das einzige absolut unbezweifelbare Wissen besteht in der Gewißheit von den eigenen individuellen Bewußtseinsvorgängen; anders ausgedrückt: in der im strengsten Sinne reinen Erfahrung. Der Erkenntnistheoretiker verfährt daher zunächst solipsistisch, monologisch. Er hat die Gewißheit von seinem eigenen Bewußtsein (d. h. sein Erfahren im strengsten Sinn) auf ihre Leistungsfähigkeit hin zu prüfen.

3. Indem der Erkenntnistheoretiker aus der Erfahrung alle unerfahrbaren Bestandstücke ausschaltet, oder anders ausgedrückt: indem er aus dem Wissen von den Gegebenheiten des eigenen Bewußtseins alles Transsubjektive ausmerzt, findet er, daß die so gereinigte Erfahrung nichts von Gesetzmäßigkeit, ja nicht einmal durchgängige Regelmäßigkeit aufweist, sondern eine anarchische Zusammenhäufung bildet. Wer alles Erkennen auf reine Erfahrung zurückführt, gerät in Erkenntnisnihilismus. Es ist eine wesentliche Seite an „Erfahrung und Denken", gegen den Positivismus und den Bewußtseinsidealismus im Sinne Schuppes und verwandter Denker gerichtet zu sein.

4. Diese Leistungsunfähigkeit der reinen Erfahrung wird dem Erkenntnistheoretiker zum Motiv, in seinem Bewußtsein nach einem rettenden, d. h. das Erkennen des Unerfahrbaren oder Transsubjektiven gewährleistenden Gewißheitsprinzip Umschau zu halten. Als eine solche Gewißheitsquelle bietet sich einzig die in ihrer Eigenart unvergleichliche Denknotwendigkeit oder logische Notwendigkeit dar. Logische Notwendigkeit und sachliche Notwendigkeit ist ein und dasselbe. Der Denknotwendigkeit folgen, dies heißt: Transsubjektives erschließen. Es gibt keinen wirklichen Denkakt, der nicht, wenn nicht ausdrücklich, so doch implizite irgendeine Forderung transsubjektiver Art in sich schlösse.

5. In diesem Zusammenhange wird der Begriff des „transsubjektiven Minimums" wichtig. Hierunter verstehe ich das Mindestmaß von Transsubjektivität, das in jedem, auch dem schlichtesten Denkakt mitgedacht ist. Es kommt nur darauf an, sich auf den in dem Denkakt gemeinten Sinn zu besinnen. Hauptsache im „transsubjektiven Minimum" ist die Eingliederung des Be-

wußtseins in eine einmalige Welt gesetzmäßig verknüpfter ununterbrochen bestehender Wesenheiten.

6. Das Denken — sich vom subjektiven Pole aus ins Transsubjektive hinspannend — ist seinem Wesen nach dualistisch. Dies tritt besonders darin zutage, daß es sein Gelten in der Form des Forderns zum Ausdruck bringt. Die Erfüllung seiner Forderungen erlebt es nur in der Weise, daß es des Geltens seiner Forderungen aus sachlicher Notwendigkeit heraus gewiß ist.

7. Mit der rein sachlichen Natur der logischen Notwendigkeit steht es nicht in Widerstreit, daß das logische Gelten selbst geglaubt werden muß. Die logische Notwendigkeit als solche ist nicht absolut unbezweifelbar. Wer das logisch Absurde für möglich hält: dem ist durch Denknotwendigkeit nicht beizukommen. Die sachliche Natur der Denknotwendigkeit hat einen Glauben zur persönlichen Voraussetzung.

In so vielen Stücken sich auch meine spätere erkenntnistheoretische Entwicklung von „Erfahrung und Denken" unterscheidet, so sind die hervorgehobenen Grundlinien meiner Denkweise in der Hauptsache die gleichen geblieben. Besonders hielt ich immer auch daran fest, daß das Denken notwendig zu einem Abschluß in Form von metaphysischen Erörterungen und Hypothesen hinführe. Schon innerhalb der Erkenntnistheorie stellt die Lehre vom „transsubjektiven Minimum" einen Übergang zur Metaphysik dar.

IV.

Zunächst erfuhr die Erkenntnistheorie, schriftstellerisch wenigstens, keinen weiteren Ausbau. Vielmehr verlangten meine den ästhetischen Problemen zugewandten Gedankengänge nach Ausgestaltung. Und da war es denn zunächst ein Dichter, der mir zu ästhetischen Betrachtungen Anlaß gab. Schon seit meinem Aufenthalte in Wien, wo ich im Burgtheater und in dem damals unter Laubes Leitung stehenden Stadttheater die meisten Dramen Grillparzers in ausgezeichneten Aufführungen gesehen hatte, stand mir dieser Dichter als einer von den wahrhaft großen Tragikern vor Augen. Es reizte mich nun, das Tragische bei Grillparzer auf seinen besonderen Typus hin zu untersuchen. So entstand die kleine Schrift „Franz Grillparzer als Dichter des Tragischen" (1888). Zugleich wird darin ein Stück Individualpsychologie gegeben: ich versuche, in das Grundgefüge der Individualität Grill-

parzers einzudringen. Weitere Ausführungen gewisser Seiten seines Künstlertums und seiner Menschlichkeit finden sich in drei Aufsätzen, die, zuerst im Jahrbuch der Grillparzergesellschaft erschienen, in meiner Aufsätzesammlung „Zwischen Dichtung und Philosophie" (1908) wieder abgedruckt sind. Ich erblicke in diesen Aufsätzen eine wesentliche Ergänzung, Verfeinerung und Vertiefung des Bildes, das jene Schrift von Grillparzer gibt.

In Würzburg, wohin ich im Jahre 1894 gerufen wurde, erfuhr mein Vorwärtsstreben auf ästhetischem Gebiete auch durch einen äußeren Anstoß eine erhebliche Förderung: auf Wunsch der dortigen philosophischen Fakultät übernahm ich die Aufgabe, in meinen Vorlesungen der Ästhetik besondere Pflege zu widmen. Meine ästhetischen Würzburger Vorlesungen bedeuten die ersten Versuche, meinen ästhetischen Gedankengängen eine systematische Gestalt zu geben. Doch faßte ich damals noch nicht unmittelbar ein Werk über die Grundfragen der Ästhetik ins Auge. Ich hatte das Gefühl, daß ich erst durch oft wiederholte Durcharbeitung meiner ästhetischen Eindrücke und Gedanken zu einem geschlossenen Aufbau der Ästhetik gelangen könne. Für andere mögen andere Wege passend sein. Für mich wäre es nicht der richtige Weg gewesen, ausschließlich oder vorwiegend aus psychologischen Erwägungen heraus oder auf Grund werttheoretischer Betrachtungen eine Ästhetik zu schaffen.

Durch mein Grillparzer-Buch hatte sich mir das Problem des Tragischen besonders nahegelegt. Aber auch abgesehen davon hatte seit früher Jugend der Typus des Tragischen mein Nachdenken auf sich gelenkt. Auch war mir das Tragische seit jeher ein unvergleichliches, feierliches Erlebnis. So wuchs denn in Würzburg langsam eine Ästhetik des Tragischen heran. Vollendet wurde das Werk, das diesen Titel führte, erst in Leipzig (1897), wohin ich 1894 als Professor der Philosophie und Pädagogik gerufen wurde.

Von vornherein war es meine aus der Natur des Tragischen geschöpfte Absicht, diesen Typus so weitumfassend als möglich auszubauen, die reiche Vielgestaltigkeit dieses Typus hervortreten zu lassen, aller Dogmatik des Tragischen entgegenzutreten. So kam es, daß der Nachdruck auf der Gliederung des Tragischen in die Mannigfaltigkeit von Arten, Unter- und Seitenarten lag und die einheitliche Grundgestalt des Tragischen für den Leser zu wenig eindrucksvoll hervortrat. In der zweiten (1906) und noch mehr

in der dritten Auflage des Werkes (1917) war ich bemüht, die das einheitliche Wesen des Tragischen bildenden Grundzüge schärfer und strenger herauszuarbeiten.

Ich darf die „Ästhetik des Tragischen" als eine Phänomenologie des tragischen Typus bezeichnen. Ein bestimmter Gefühls- und Phantasietypus wird in seinem Wesensgefüge auseinandergelegt und in seine verschiedenen Erscheinungsweisen verfolgt. Das Verfahren ist empirisch-psychologischer Art; doch verknüpfen sich damit fortlaufend Bewertungen. Der herausgehobene Gefühls- und Phantasietypus stellt einen charakteristischen, unentbehrlichen menschlichen Wert dar; er ist menschlich-bedeutungsvoller Art. Und die psychologische Beschreibung ist so gehalten, daß sie zugleich als Erweis des eigentümlichen menschlichen Wertes des beschriebenen Erlebnistypus gelten darf.

Die „Ästhetik des Tragischen" faßt nicht nur die Dichtungen vergangener Zeiten und nicht bloß die für das Tragische als klassisch in Betracht kommenden Dichter ins Auge, sondern sie verfolgt das Tragische bis in die Literatur der Gegenwart und sucht es auch bei solchen Dichtern auf, bei denen es nicht regelrecht, nicht wohlgeordnet, nicht einfach-durchsichtig in Erscheinung tritt. Und sie bringt die Beispiele nicht etwa sparsam, sie will den Eindruck erzeugen, daß sie aus dem Verkehr mit der überreichen Fülle des Tragischen aller Zeiten erwachsen ist.

Es würde an dem Bilde, das ich von meiner philosophischen Entwicklung gebe, ein wesentlicher Zug fehlen, wenn ich nicht des starken Interesses für empirische Psychologie Erwähnung täte. Die Analyse des Bewußtseins begleitet meine ganze philosophische Entwicklung. Auch abgesehen vom Gebiete der Ästhetik habe ich Beiträge zur beschreibenden Psychologie geliefert: „Psychologische Streifragen" in drei Abhandlungen und „Beiträge zur Analyse des Bewußtseins" gleichfalls in drei Abhandlungen. Sie verteilen sich auf die Jahre von 1887—1903. Ich war der Ansicht, daß in der Beschreibung der Bewußtseinsgegebenheiten die Psychologie noch weit zurück sei, sich noch viel zu sehr mit Grobem und Ungefährem begnüge; daß in der Psychologie das Erklären, das Aufstellen von Hypothesen, das Konstruieren von Zusammenhängen noch überwuchere; daß vor allem eine genauere Feststellung des Bewußtseinsbefundes vonnöten sei. Wie sehr ich damit recht hatte, wird durch die weitgehenden Verfeinerungen bewiesen, durch die sich in der jüngsten Vergangenheit und in der

Gegenwart die Analyse des Bewußtseins auszeichnet, und durch die ausgebreiteten Bemühungen, die, ganz abgesehen von der experimentellen Psychologie, dem Durchforschen des Bewußtseins-Tatbestandes gelten.

V.

Den Eintritt in meinen Leipziger Wirkungskreis betonte ich durch Veröffentlichung der kleinen Schrift „Ästhetische Zeitfragen“ (1895). Es war die Zeit der Hochflut des Naturalismus. So kennzeichnet sich denn diese Schrift vor allem durch die kritische Haltung, die sie gegen den Naturalismus, insbesondere gegen die naturalistische Nachahmungstheorie einnimmt. Sie ist aus Vorträgen hervorgegangen, die ich am Hochstift zu Frankfurt a. M. gehalten habe.

Den gleichen Ursprung haben die schon in die Würzburger Zeit fallenden „Vorträge zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart“ (1892). In ihnen bringt sich ein gewisses Bedürfnis des Überschauens und Umsichblickens zum Ausdruck. Vor allem spreche ich mich darin über das Verhältnis der Philosophie zu Leben und Religion aus. Daß die Philosophie nicht bloß Wissenschaft ist, sondern auch Persönlichkeitsverfassung und Lebensmacht: dies ist der Grundton, der durch diese Vorträge hindurchgeht.

Das „System der Ästhetik“ wuchs nur sehr langsam heran. Dies hängt vor allem damit zusammen, daß ich in Leipzig neben der Philosophie die theoretische Pädagogik zu vertreten hatte. Es galt, die großen pädagogischen Vorlesungen auszuarbeiten. Und überhaupt hatte ich mich umfassender und gründlicher, als ich bisher dazu Veranlassung gehabt hatte, der Pädagogik zu bemächtigen. Ich verdanke der Beschäftigung mit der Pädagogik überaus viel. Die „Allgemeine Pädagogik“, wie ich die eine pädagogische Hauptvorlesung nannte, gestaltete ich in der Hauptsache als ethische Grundlegung der Pädagogik aus. Und in der Geschichte der Pädagogik, der ich zwei umfangreiche Vorlesungen widmete, legte ich den Nachdruck auf den Zusammenhang mit den großen geistigen Strömungen. So verdanke ich meinem Arbeiten in der Pädagogik ein ausgebreiteteres Eindringen in die Wissenschaften vom geistigen Leben. Daneben war nun freilich die Pädagogik zugleich ein nicht geringes Hemmnis für meine philosophische Entwicklung. Die schöpferische Beschäftigung mit philosophischen Problemen mußte, wie ich oft zu meinem Schmerze

empfand, zurückstehen. Und wieviel von dem, was gerade in jenen Jahren in reicher Fülle in der Philosophie neu emporkam, mußte zunächst abseits liegen bleiben! Ein lebhafter Zug kam in meine philosophische Entwicklung erst wieder, als ich im Jahre 1910 die Pädagogik abgab.

Meine Absicht war, die Ästhetik aus einer möglichst reichen Fülle künstlerischer Erfahrungen derart herauszugestalten, daß für die Darstellung die ästhetischen Erlebnisse nicht ein abgeworfenes Dahinter bildeten, sondern ein in der Darstellung selbst Gegenwärtiges wären. Der Leser, so wünschte ich, solle zu dem Gebotenen eine Doppelstellung gewinnen: er solle sich in strengen Gedankenzusammenhängen bewegen und sich doch zugleich als mitten in künstlerischen Erlebnissen stehend fühlen. Ich will nicht sagen, daß diese Art der Darstellung für die Ästhetik am geeignetsten sei. Eine sich mit Beispielen nur sparsam und kärglich ausstattende Ästhetik (ich denke etwa an Hartmann, Lipps, Witasek) hat volle Berechtigung: sie will nur durch wissenschaftliche Strenge wirken, sie will nicht durch künstlerische Vorzüge fesseln und ablenken. Aber jene andere Art hat doch auch ihre Berechtigung: sie stellt den Leser mitten in den Nährboden für die ästhetischen Begriffe hinein. Als musterbildlich stand mir in dieser Hinsicht Vischers Ästhetik vor Augen.

Des weiteren war für den Charakter meiner Ästhetik die Absicht bestimmend, alle Entwicklungsfragen beiseite zu lassen: weder die künstlerische Entwicklung des Kindes, noch die der Völker sollte hereingezogen werden. Ich fürchtete: durch das Mitbehandeln dieses an Schwierigkeiten und an Problemen überreichen kinderpsychologischen, völkerpsychologischen und kulturphilosophischen Stoffes werde das Werk ins Ungeheuere anschwellen. Ich wollte allein das ästhetische Bewußtsein des auf der Höhe der gegenwärtigen abendländischen Kultur stehenden Menschen ins Auge fassen. Meine Frage war: was schließt die ästhetische Verfassung des gegenwärtigen geistig ausgereiften Menschen an wesentlichen Seiten und Zusammenhängen in sich? Es war also der Idealfall der ästhetischen Geistesverfassung, worauf sich meine Untersuchung lenkte. Dieser Idealfall sollte nach seinen Grundzügen und Grundgesetzlichkeiten zergliedert und aufgebaut werden. Ich betrachtete es daher nicht als eine Hauptsache, auf die Menge von Unvollkommenheiten und Schranken einzugehen, die das in der Erfahrung vorkommende ästhetische Verhalten in verschie-

denster Hinsicht aufweist. So unterscheidet sich mein „System“ wesentlich in der Grundhaltung von einer Ästhetik, die, wie es etwa bei Groos oder Dessoir der Fall ist, ein Hauptaugenmerk auf die verschiedenen Möglichkeiten der Abweichungen vom Idealfall lenkt, und die vielleicht eine ideale ästhetische Bewußtseinsverfassung überhaupt nicht als Norm anerkennt. Übrigens bin ich weit davon entfernt, das eigentümlich Wertvolle einer solchen relativistischen Ästhetik zu verkennen.

Was den Inhalt betrifft, so trete ich der Anschauung entgegen, daß das Gebiet des Ästhetischen unter einer einzigen Norm stehe. Ich bringe vielmehr die Auffassung zur Durchführung, daß eine Mehrheit, genauer: eine Vierheit allgemeinster Normen bestehe, die einander wechselseitig einschränken und bestimmen und so einen sinnvoll zusammenstimmenden Inbegriff bilden. Nur auf diesem Wege könne man einerseits das ästhetische Gebiet gegen Außerästhetisches abgrenzen und ihm anderseits in seiner Mannigfaltigkeit gerecht werden.

So suchte ich denn eine Ästhetik durchzuführen, in der erstlich das Einfühlungsprinzip zu voller Geltung kommt. Einfühlung des Gehaltes in die Sinnenform ist eine grundlegende ästhetische Norm. Die Einfühlungsästhetik ist aber — zweitens — zugleich eine Ästhetik des Scheines, eine Ästhetik der entstofflichten Form. Die ästhetischen Gegenstände haben einen ins Scheinhafte gewendeten Wirklichkeitscharakter. So verbindet sich mit jener Einfühlung des Gehaltes in die Form die Willen- und Stofflosigkeit des ästhetischen Verhaltens als eine ebenbürtige Norm. Hierzu tritt dann als eine dritte Norm die organische Durchgliederung der Form. Die Ästhetik der Einfühlung und des Scheinhaften wird auf diese Weise zugleich eine Ästhetik der organischen Einheit. Viertens endlich liegt eine Bedingung des Ästhetischen darin, daß der eingefühlte Gehalt ein menschlicher Wert ist. Die Norm des Menschlich-Bedeutungsvollen tritt schließlich hinzu. So läßt sich durch die vier kurzen Bezeichnungen: Einfühlungsästhetik, Ästhetik des Scheinhaften, Ästhetik der organischen Einheit, Wertgehaltsästhetik der Gesamtcharakter meiner Behandlungsweise kennzeichnen.

Es ist begreiflich, daß, wenn die Arbeit an einem philosophischen Werk über ein Jahrzehnt dauert, sich manches in der Denkweise des Verfassers ändert. Nach allen wesentlichen Richtungen hin ist in dem fraglichen Jahrzehnt meine philosophische

Entwicklung nicht still gestanden. Vor allem kommt die psychologische, erkenntnistheoretische und werttheoretische Durchbildung in Betracht. Ich glaube: jeder achtsame Leser wird fühlen, daß der zweite und noch mehr der dritte Band in diesen Beziehungen höheren Ansprüchen gerecht werden als der erste. Schon bei Abfassung des dritten Bandes fühlte ich es als drückende Aufgabe, den mancherlei Unvollkommenheiten des ersten Bandes abzuhelfen. Gerade jetzt soll dies durch eine neue Schrift geschehen. Davon werde ich noch zu reden haben.

Im zweiten Bande des „Systems" habe ich eine ästhetische Typenlehre gegeben: die ästhetischen Grundgestalten finden sich hier entwickelt. Besonders lag mir daran, innerhalb des „Schönen" im engeren Sinn Ordnung zu schaffen. Dies geschah, indem ich drei Weisen der „Schönheit" — das Inhaltsschöne, das Formschöne und das Gattungsschöne — unterschied und ihnen drei Weisen des Charakteristischen gegenüberstellte: das Inhalts-, das Form- und das Individualcharakteristische. Im Hinblick auf meine „Ästhetik des Tragischen" gab ich vom Tragischen eine kurze straffe Darstellung. Um so eingehender behandelte ich Komik und Humor: über 200 Seiten sind diesen beiden Gebilden gewidmet. Diesen zweiten Band habe ich mit besonderer Liebe gearbeitet. Auch heute noch bekenne ich mich nahezu zu allen seinen Ausführungen. Freilich, Beachtung hat er nur wenig gefunden. Und doch könnte er für den Literaturforscher, für den literarischen Kritiker und für den Lehrer an höheren Schulen zu einer Fundgrube werden.

Im dritten „System"-Bande bildet die Hauptsache die Psychologie des künstlerischen Schaffens. Ich wollte nicht bloß Richtlinien geben, geschweige denn mich in kühnen, paradoxen Einfällen oder in weihevoll klingenden Redeweisen ergehen; sondern meine Absicht war, das ungeheuer verwickelte Getriebe des künstlerischen Schaffens allseitig durchzuarbeiten und die Zusammenhänge bloßzulegen, in denen Erleben und Phantasie, Gefühl und Denken, Bewußtes und Unbewußtes, Eingebung und Durchführung untereinander stehen. Auf das, was ich über die teleologische Mitarbeit des Unbewußten, über das latente Denken, über das künstlerische Apriori ausführe, lege ich besonderes Gewicht. Die „Metaphysik der Ästhetik" macht den Beschluß. Sie ist weit inhaltreicher ausgefallen, als ich mir bei Beginn der Arbeit vorgestellt hatte. Dies kommt vor allem daher, weil mir

erst im Laufe der Arbeit die werttheoretische Seite an der Ästhetik in ihrer vollen Bedeutung klar wurde. Was ich „Metaphysik der Ästhetik" nenne, ist im Grunde nur das Durchdenken des Selbstwertcharakters des Ästhetischen.

Auch dieser dritte Band wurde bis jetzt von der Kritik sehr wenig beachtet. Wir besitzen eine beträchtliche Anzahl geistig vornehmer Zeitschriften, die ihre Aufgabe darin sehen, ihren Leserkreis mit den Strömungen im Geistesleben der Gegenwart in Fühlung zu erhalten. Keine einzige dieser Zeitschriften hat noch ihren Lesern von meinem Lebenswerk Kunde gegeben, geschweige denn den Versuch gemacht, es zu würdigen. Und doch ist mein „System der Ästhetik" keineswegs etwa eine bloße Angelegenheit der Fachgelehrsamkeit, sondern es ist damit etwas geleistet, was die Welt der höheren Bildung angeht. Wieviel undurchdachte, vorschnelle, kurzatmige Einfälle in ästhetischen Dingen, wenn sie nur den Tagesschlagworten entsprechen, werden in unseren Zeitschriften dem Publikum bereitwilligst dargeboten! Von einem aus reifer, überschauender Besonnenheit stammenden Werke dagegen, das nicht radikal vorstürmt, sondern in der Weise maßvoller Synthesen vorgeht, und das hiermit dem Kunstgefühl weiter und sicherlich nicht gering zu achtender Kreise umfassenden Ausdruck gibt, wissen unsere führenden Zeitschriften kein Wort zu sagen.

VI.

Zwischen die „Ästhetik des Tragischen" und das „System der Ästhetik" fällt meine Arbeit über Schopenhauer („Arthur Schopenhauer. Seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Glaube"; 1900; in 3. Auflage 1907). Seit früher Zeit hatte Schopenhauer stets antreibend auf mich gewirkt, sei es, daß er mich zu starkem Widerspruch reizte, sei es, daß er mich zu lebhafter Zustimmung aufrief. Mich lockte besonders das Darstellerische. In meinen wohlausgearbeiteten Vorlesungen über Geschichte der Philosophie ist es mein besonderes Bemühen, die großen Philosophen in eindrucksvollen Gestalten vorzuführen und dabei ihren Gedankengängen einen lebensvoll-persönlichen Hintergrund zu geben. Solche Freude am Darstellen war es, was mich an die Schopenhaueraufgabe fesselte.

Ich wollte Schopenhauers Gedankenwelt zugleich als inneres Erlebnis und als Lebensmacht erscheinen lassen. Ich wollte sie so darstellen, daß zugleich eine bestimmte Art, Mensch zu sein, aus ihr hervortrete, und daß sie sich in die Strömungen des damaligen

deutschen Geisteslebens eingliedere. Ein besonderes Bestreben war es dabei für mich, das Intuitive und Irrationale in Schopenhauers Philosophieren kräftig zu Worte kommen zu lassen.

Doch sollte das Herausarbeiten des Erlebnisartigen nicht in der gegenwärtig beliebten, sich genialisch dünkenden Weise geschehen, die aus einer stark subjektiv gefärbten Gesamtanschauung heraus das Überzeitliche in der darzustellenden Persönlichkeit seherisch erschafft. Nicht eine Idee „Schopenhauer" wollte ich aus seinen Werken herausdichten, nicht in Intuition wollte ich schwelgen, nicht übersteigerte Schaunisse an die Stelle der schlichten Charakterisierung des Wirklichen setzen. Ich wollte freilich zum Wesen Schopenhauers hinabdringen; ich wollte den empirischen Schopenhauer in seine Quellen und Tiefen führen; doch wollte ich mich dabei immer innerhalb des wirklichen Schopenhauer halten.

Zwischen den ersten und zweiten „System"-Band fällt die Herausgabe gesammelter Aufsätze unter dem Titel „Zwischen Dichtung und Philosophie" (1908). Wie dieser Titel andeutet, behandeln diese Aufsätze sämtlich Fragen, die ebensosehr die Dichtung wie die Philosophie angehen. Zwei dieser Aufsätze sind Goethe, zwei Schiller, drei Grillparzer, einer Jean Paul und einer Friedrich Theodor Vischer gewidmet. Am meisten Gewicht lege ich auf die umfangreiche Studie über Jean Paul („Jean Pauls hohe Menschen"). In diesem Aufsatze ist mehr von mir selbst als in irgendeinem anderen enthalten. Zu verschiedenen Malen habe ich lange Zeitstrecken hindurch in Jean Pauls Dichtungen geradezu gelebt. Ähnlich wie die Kunst Richard Wagners, gehört für mich Jean Paul zu den überschwenglichen Erlebnissen. Ich weiß sehr wohl, wie reich er an Stilwidrigkeiten und Unarten ist. Nichtsdestoweniger bin ich ihm mit zärtlicher Liebe zugetan; mag es auch oft genug geschehen, daß ich mich abquälen muß, um zu dem Golde, das er birgt, vorzudringen. Ich verdanke seinen Dichtungen allerbeglückendste Stunden. Das Gedicht, das Vischer Jean Paul gewidmet hat, ist mir aus der Seele geschrieben. Übrigens hatte ich schon in etwas früherer Zeit — in der Festschrift für Rudolf Haym — Jean Paul zum Gegenstand einer Studie gemacht („Die Kunst des Individualisierens in den Dichtungen Jean Pauls [1902]; auch für sich erschienen).[1]

---

[1]) Eine vollständige Bibliographie von allem, was ich veröffentlicht habe, hat Dr. Hans Volkelt der mir zum 70. Geburtstag überreichten „Festschrift" (1918) angefügt.

VII.

Nach Vollendung des „Systems der Ästhetik" warf ich mich mit Leidenschaft, wie ich ohne Übertreibung sagen darf, auf die lange Jahre zurückgestellten erkenntnistheoretischen Probleme. (Nur zwischendurch hatte ich 1906 eine kleine erkenntnistheoretische Schrift: „Die Quellen der menschlichen Gewißheit" geschrieben.) So wuchs während der Kriegsjahre die Altersgestalt meiner Erkenntnistheorie heran: kurz vor meinem siebzigsten Geburtstage wurde sie unter dem Titel „Gewißheit und Wahrheit" (1918) der Öffentlichkeit übergeben. Mit dem ermutigenden Gefühl, ein Fortschreitender zu sein, habe ich an dem Werke gearbeitet. Jedenfalls habe ich mich gegenüber den neuesten Entwickelungen der deutschen Philosophie nicht etwa verschlossen, wie dies oft im Alter geschieht, sondern ich wurde bei Ausgestaltung und Umgestaltung meiner Erkenntnistheorie durch diese Richtungen mannigfach gefördert. Während für „Erfahrung und Denken" und auch noch für die „Quellen der menschlichen Gewißheit" die Gegnerschaft gegen Positivismus und Konszientialismus charakteristisch ist, empfängt mein letztes erkenntnistheoretisches Buch einen guten Teil seines Gepräges von den Auseinandersetzungen mit den logizistischen und phänomenologischen Anschauungen.

Das Neue, wodurch sich „Gewißheit und Wahrheit" von der früheren Gestalt meiner Erkenntnistheorie unterscheidet, läßt sich in folgende Punkte zusammenfassen.

1. Die vorlogische Gewißheit (d. i. die Selbstgewißheit des Bewußtseins) erscheint wesentlich bereichert: nicht nur durch die Erinnerungs-, sondern auch durch die unmittelbare Beziehungsgewißheit. Wir sind des Ähnlichen und Unähnlichen, des Einen und Vielen, des Gemeinsamen, der Regelmäßigkeit im Nacheinander und im Zugleichsein in vorlogischer Weise unmittelbar gewiß. Überhaupt ist der vorlogische Teil der Erkenntnistheorie bedeutend inhaltsreicher geworden.

2. Was dann den logischen Teil der Erkenntnistheorie angeht (und von ihm vor allem hängt das Schicksal des Erkennens ab, wie er denn auch durch seinen Umfang bedeutend hervortritt): so steht der Begriff des Geltungszusammenhanges im Mittelpunkt. Hiermit war die Aufgabe gegeben, sich durch Selbstbesinnung über die Bedeutung des Geltens klar zu werden, wie auch den Zu-

sammenhangsbegriff in seiner Tragweite ins Auge zu fassen. Wie verhält sich das Gelten zur Existenz anerkennender Subjekte und zur Existenz von Geltungsgebieten? Verträgt sich das Gelten mit dem Standpunkte der Denkimmanenz? Diese Fragen werden in dem Sinne behandelt, daß ein seinsloses Gelten ein unvollziehbarer Gedanke ist. Und was den Zusammenhangsbegriff betrifft, so suche ich zu zeigen, daß in ihm die Urkategorie des Denkens liegt. Nicht in dem formalen Identitäts- und Widerspruchsprinzip, sondern in dem synthetischen, zu neuen Inhalten führenden Zusammenhangsprinzip besteht die Wesensgesetzlichkeit des Logischen.

3. „Gewißheit und Wahrheit" stellt im Vergleiche mit „Erfahrung und Denken" eine erheblich straffere Spannung des Logischen dar. Die Eigengesetzlichkeit und Eigenleistungsfähigkeit des Denkens tritt schärfer hervor. Ehedem erschien mir manches als berechtigt empiristischer und relativistischer Einschlag, worin ich jetzt eine ungehörige Verkürzung des Rechtes und des Könnens des Denkens erblicke. Die Kapitel über das „Absolute im Wahrheitsbegriff", über die „logische Selbstevidenz" und über die „phänomenologische Gewißheit" lassen meine in dieser Hinsicht veränderte Denkweise besonders hervortreten. Es hat sich mir eben Beides in seiner Bedeutung und seinem Können zugeschärft: sowohl das Vorlogische, das Gegebene wie auch das Logische, das Selbstgesetzgeberische des Denkens.

4. Von immer zahlreicheren Seiten her und in immer steigendem Maße hatte sich mir die Überzeugung von der durchgreifenden Wichtigkeit der eigentümlichen Bewußtseinsweise des „Meinens", des im Sinne Habens, der „Möglichkeitsgewißheit" aufgedrängt. Das erkennende Bewußtsein läßt sich in seinem Gefüge nicht verstehen, wenn man nicht außer dem Unmittelbar-Gegenwärtig-Haben eines Inhalts noch eine hiervon wesentlich verschiedene Art von „Bewußtheit" anerkennt: das Erfassen eines „Implizite-Bewußten". Und zwar gilt es, verschiedene Formen und Färbungen dieser Art Bewußtheit zu unterscheiden. Hierzu gab mir die Untersuchung des erkennenden Bewußtseins reichlich Anlaß. Immer aber handelt es sich, bildlich ausgedrückt, um ein Sehen in eine andere, verhältnismäßig ferne Bewußtseinsschicht hinein, um das Erfassen von Etwas, das in meinem Bewußtsein gleichsam eingewickelt und verborgen ist. Auf diese Weise tritt eine gewaltige Vermehrung des Bewußtseinsinhaltes ein; denn auch alles „Implizite-Bewußte", alles in der Weise der „Möglichkeitsgewißheit" Erfaßte gehört

zu meinem Bewußtsein. So erhält der Aufbau, die Schichtung des Bewußtseins eine bei weitem verwickeltere Gestalt. Nach derselben Richtung zielt es, wenn ich den „Gebild"-Charakter der Urteile und Begriffe hervorhebe. Mit dem Ausdrucke „Gebilde" bezeichne ich alle immanent-teleologischen Synthesen im Bewußtsein. Hiermit sind die Denkverknüpfungen einer höheren Bewußtseinsschicht eingeordnet.

5. Die überlogische, d. h. die intuitive Gewißheit habe ich nur kurz behandelt. Je mehr ich mich mit der Werttheorie beschäftigte, um so unentbehrlicher schien mir auch für die streng wissenschaftliche Behandlung der Wertwissenschaften die intuitive Gewißheit zu sein. Und auch abgesehen hiervon: die Gesamtlage des Erkennens scheint mir von der gebührenden positiven Bewertung der intuitiven Gewißheit in hohem Grade abzuhängen. Dies würde deutlicher allererst zutage treten, wenn es mir noch gelingen sollte, die intuitive und überhaupt die gefühlsmäßige Gewißheit, wie ich mir vorgenommen habe, in einer besonderen Schrift erkenntnistheoretisch zu behandeln.

Eine wichtige Ergänzung meines erkenntnistheoretischen Werkes sehe ich in der Abhandlung „Der Begriff des Irrationalen", die im Schopenhauer-Jahrbuch für 1919 erschienen ist.

Zu einer Zeit, wo man fürchten mußte, verdächtig oder lächerlich zu werden, wenn man Fichte oder gar Hegel zu den wahrhaft Großen im Reiche der Philosophie zählte, habe ich unbeirrt daran festgehalten, daß die nachkantische Spekulation reich an tiefen Wahrheiten sei und dem Besten entspreche, was der deutsche Geist in seinem Wesen berge. Ich darf daher eine freudige Genugtuung darüber empfinden, daß ich noch das Wiederwachwerden Fichteschen und Hegelschen Geistes erlebe. Wenn ich mich mit den neuesten Richtungen in der Erkenntnistheorie und Philosophie überhaupt gern auseinandersetze, so hat dies nicht zum wenigsten darin seinen Grund, daß mir daraus der wiedererstarkte Glaube an die Ursprünglichkeit des Logos, an den selbstschöpferischen Geist, an das Sinnvolle in allem Geistigen in den verschiedensten Gestalten lebendig entgegentritt.

VIII.

Vergegenwärtige ich mir meine letzten fünfundzwanzig Jahre mit ihrem Arbeits- und Fortschrittsdrang und ihrem Arbeitsertrag, so weiß ich, wie sehr hieran der scharfe kritische Geist und der

wissenschaftliche Wetteifer, der an der Leipziger Universität herrscht, beteiligt ist.

Nach Vollendung von „Gewißheit und Wahrheit“ gewann bei Erwägung über die zunächst in Angriff zu nehmende Aufgabe, im Wettstreit der Bedürfnisse, der Drang die Oberhand, der Grundlegung der Ästhetik, wie ich sie im ersten „System“-Bande versucht hatte, eine vervollkommnete Gestalt zu geben. Jener erste Band war zwar vergriffen; doch empfahl es sich aus buchhändlerischen Gründen nicht, ihn in neuer, umgearbeiteter Auflage erscheinen zu lassen. Vielmehr war es ratsam, sich mit einem anastatischen Neudruck zu begnügen. So entschloß ich mich denn, in einer Sonderschrift lediglich die Probleme, deren Behandlung im ersten Bande mir nicht mehr genügt, neu zu bearbeiten. Zugleich war meine Absicht, dabei das Begriffliche und Prinzipielle strenger und herber hervortreten zu lassen, als dies in dem „System“, das dem Anschauungs- und Phantasiebedürfnis des Lesers bereitwillig entgegenkam, geschehen war. So entstand die Schrift „Das ästhetische Bewußtsein“, deren Druck, während ich dies schreibe, nahezu vollendet ist.

Die Untersuchungen dieser Schrift sind auf die Herausarbeitung des Grundgefüges des ästhetischen Bewußtseins angelegt. Im Vordergrund steht die Frage: worin besteht im ästhetischen Verhalten die dem Gegenstande zugewandte und worin besteht die dem Ich zugekehrte Seite? Beide Seiten erscheinen im Vergleiche mit den Darlegungen des „Systems“ nicht nur als schärfer gegeneinander abgegrenzt, sondern auch als bereichert und verfeinert. Ich glaube sagen zu dürfen: mein Blick für das Schlicht-Gegenständliche einerseits und für die unausdrücklichen Weisen der Ich-Beteiligung anderseits hat sich verschärft. Begrifflicher gesprochen: durch Einführung und Ausnützung der beiden Begriffe der Gestaltqualität und des Implizite-Bewußten (samt der damit nächst zusammenhängenden „Möglichkeitsgewißheit“) hat die Struktur des ästhetischen Bewußtseins eine zutreffender durchgearbeitete Gestalt erhalten. Man sieht: diese Umbildung der ästhetischen Grundlegung hängt mit der Wandlung, die meine erkenntnistheoretischen Grundbegriffe erfahren haben, auf das engste zusammen. Jetzt allererst wird das ganze Einfühlungsproblem in die meines Erachtens richtige Beleuchtung gerückt: die Ausschaltung der Ich-Zugehörigkeit und das trotzdem vorhandene Mitschwingen des Ich treten jetzt erst in das rechte Verhältnis. Und ferner: jetzt erst ist eine zutreffende

Charakterisierung dessen, was „ästhetische Wirklichkeit" bedeutet, möglich. Ich suche die unvergleichlich eigentümliche Art von ästhetischer Gegebenheit, die nichts von Illusion mit sich führt, und die doch als „Schein" charakterisiert werden darf, so zu beschreiben, daß beides: das Hochentwickelte und das Grundnaive dieser Bewußtseinshaltung zu voller Geltung kommt. Immer wieder stoße ich dabei auf die Notwendigkeit, wesentlich verschiedene Arten von „Bewußtheit" anzunehmen. Auch die Heraushebung des immanent-teleologischen Gebildcharakters des ästhetischen Verhaltens trägt dazu bei, das Verwickelt-Eigenartige des scheinbar so Einfachen hervortreten zu lassen. Ich bin mir bewußt, daß die phänomenologische Richtung der Philosophie nicht ohne Einfluß auf diese Untersuchungen gewesen ist. Doch ist das, was ich biete, nicht Phänomenologie im Sinne Husserls, sondern lediglich psychologische Herausarbeitung des Wesensgefüges des ästhetisch eingestellten Bewußtseins.

Gänzlich neu hinzugekommen ist der eingehende Versuch, die Entstehung der Einfühlung im frühesten Kindesalter klarzulegen. Im Mittelpunkte steht für mich dabei das Intuitiv-Ursprüngliche der Gewißheit vom Du.

Mit dieser Schrift, die zugleich in allem, worin sie vom „System" abweicht, als Selbstkritik auftritt, darf aller Voraussicht nach meine ästhetische Schriftstellertätigkeit als abgeschlossen gelten. Sollte das „System der Ästhetik" einmal eine neue Auflage erleben, so müßten die Grundgedanken dieses Buches in den ersten Band des „Systems" hineingearbeitet werden.

IX.

Alle meine größeren Schriften berühren mehr oder weniger das metaphysische Fragengebiet. Seit Jahrzehnten schwebt mir als Ziel vor Augen, eine zusammenhängende Metaphysik als letzten, reifsten Lebensertrag zu geben. Ich fürchte, daß es dazu nicht kommt. Ich werde zufrieden sein, wenn die noch vor mir liegende Lebensstrecke mir erlauben wird, einige besondere Fragen der Metaphysik zu behandeln. Vor allem schweben mir das Problem der Zeit und das principium individuationis vor.

Als mir vor Jahrzehnten die Gewißheit aufging, daß ein absolut Unbewußtes unmöglich der Ursprung des Bewußtseins sein könne, empfand ich diesen Gedanken als wahrhaft befreiend. Seither

steht mir fest, daß dem Absoluten Weltbewußtsein und Selbstbewußtsein zuzuerkennen ist. Das erst nur an sich bewußte Absolute, sich durch sein Weltbewußtsein zu Selbstbewußtsein vertiefend: so könnte ich meine Überzeugung zusammenfassen. Damit verknüpft sich mir der Fichtesche Gedanke, daß das Sein im Sollen wurzelt. Mir gilt die Wirklichkeit als Selbstverwirklichung des absoluten Wertes. Der absolute Wert und das absolute Selbstbewußtsein fallen zusammen. Es ist nur Eines da: der sich selbstbewußt verwirklichende absolute Wert oder das sich im absoluten Wert verwirklichende absolute Selbstbewußtsein. Fragt man aber, welchen Inhalt der absolute Wert habe, so wird man antworten dürfen, daß er etwas der Liebe Verwandtes oder vorsichtiger gesagt: der Liebe Analoges ist. Im Schlußbande des „Systems der Ästhetik" führe ich diese Gedanken aus.

Zum mindesten ebensosehr aber hat mich seit jeher die Frage beschäftigt, wie Endlichkeit, Zeitlichkeit, Schmerz und Böses mit einer solchen Weltanschauung in Einklang zu bringen seien. Das Problem des Irrationalen, Sinnwidrigen, Nichtseinsollenden, Widerspruchsvollen in der Welt birgt Schwierigkeiten beunruhigendster Art. Besonders im Schlußabschnitt der „Ästhetik des Tragischen" habe ich hierzu Stellung zu nehmen versucht. Man muß sich, so glaube ich, entschließen, in dem innersten Kern des Seins, in dem Absoluten selbst, eine wesensnotwendige Tendenz irrationaler Art anzunehmen. Ohne innere Zwiespältigkeit kann es zu Wirklichkeit überhaupt nicht kommen. Aber das Irrationale ist nicht das Letzte, nicht das Ausschlaggebende, sondern es ist ein zwar wesensnotwendiges, aber zur Überwindung bestimmtes und vom Standpunkte des Absoluten auch immerdar überwundenes Moment. Ich drücke dies in der „Ästhetik des Tragischen" bildlich so aus, daß ich Gott mit einem tragischen Helden vergleiche, der an seinem gespaltenen Ich leidet und mit einer verdunkelnden, stürzenden Gegenmacht, die ihm aus seinem Innern ersteht, zu kämpfen hat, aber zugleich über das Tragische hinauswächst, indem er seiner Zwiespältigkeit Herr wird und sie in Versöhnung und Heil hinüberführt. Ich bin mir der Verwandtschaft dieser Gedanken teils mit Hegel, teils mit dem späteren Schelling, in gewissem Sinne auch mit Hartmann bewußt.

Beide Gedankengänge, jenen ausschlaggebend optimistischen und diesen verhältnismäßig pessimistischen, halte ich für gleichermaßen notwendig. Daß es mir freilich gelungen sei, sie miteinander

in philosophisch befriedigender Weise in Einklang zu bringen, wage ich nicht zu behaupten.

Auch auf Religionsphilosophisches in engerem Sinne komme ich in einigen unter meinen Schriften zu sprechen. Außerdem sind zwei kleine Schriftchen „Was ist Religion?“ (1913) und „Religion und Schule“ (1919) ausschließlich religionsphilosophischen Fragen gewidmet. Vor allem liegt mir daran, das unersetzlich Eigenartige der religiösen Bewußtseinsverfassung zu begründen und ferner: den Anspruch der religiösen Vorstellungen auf Wahrheitsgehalt zu erweisen. Meine Ausführungen sind daher gegen jene beliebten modernen Strömungen gerichtet, welche in der Religion nur eine Folgeerscheinung aus sittlichen, künstlerischen und wissenschaftlichen Verhaltungsweisen erblicken, und ebenso gegen die gleichfalls weitverbreitete Anschauung, wonach die Religion nichts als eine edle Gefühlswallung, also im Grunde eine Illusion ist. Auch zum Christentum nehme ich Stellung und komme zu dem Ergebnis, daß innerhalb eines freier aufgefaßten Christentums meine Überzeugung von Gott und göttlichen Dingen durchaus ihre Stelle finde. So trete ich denn auch mit Wärme für Erteilung des christlichen Religionsunterrichts in der Schule ein.

Was meine Gedanken über ethische Fragen betrifft: so kommt besonders mein kleines Werkchen „Kunst und Volkserziehung“ (1911) in Betracht. Wer meine Schriften kennt, weiß, daß ich stets geneigt bin, aus dem Irrtum das relativ Wahre, aus dem Verkehrten das relativ Tüchtige und Gesunde herauszuholen. In dem genannten Buch lernt mich der Leser auch von einer anderen Seite kennen: ich bin unerbittlich, wo ich Kulturerscheinungen gegenüberstehe, in denen niedrige Denkungsweise, sittliche Verkommenheit, herausfordernde Schamlosigkeit, anarchische Zuchtlosigkeit zum Ausdruck kommt. Die moderne Literatur und Kunst gab mir übergenug Gelegenheit, um anklagend und brandmarkend aufzutreten. Es ist bezeichnend, daß dieses Schriftchen fast nur in der konservativen und katholischen Presse Zustimmung weckte, von den liberalen Zeitungen und Zeitschriften dagegen totgeschwiegen wurde.

Im Zusammenhange pflege ich die Grundfragen der Ethik in einer etwa alle zwei bis drei Jahre wiederkehrenden Vorlesung zu behandeln. Was ich hier biete, ist zwar kein System der Ethik; wohl aber könnte ich es als Prolegomena zu einem System der Ethik bezeichnen.

Seit langem war es mir Bedürfnis, mich in einer Sondervorlesung mit Nietzsche auseinanderzusetzen. Erst jetzt in meinem Alter glaube ich die nötige Objektivität ihm gegenüber gewonnen zu haben. Und so habe ich denn in einer bis ins einzelne ausgearbeiteten Vorlesung des vorigen Winters kritisch zu ihm Stellung genommen. Wie kaum ein anderer Philosoph, hat Nietzsche erregend und aufwühlend auf mich gewirkt. Gerade weil ich ihm, besonders den Schriften seiner Frühzeit, manche Befreiung meines Denkens und Wertens verdanke und mir die Beschäftigung mit seiner Philosophie zu einer Angelegenheit persönlichen Erlebens wurde, empfand ich andere Seiten seiner Philosophie (und sie überwiegen bei dem späteren Nietzsche) als mich im Innersten verwundend und kränkend. Jetzt erst darf ich sagen, daß ich Nietzsche innerlich verarbeitet habe und — negativ wie positiv — durch ihn hindurchgegangen bin.

X.

Wer heutigen Tages an die Zukunft der Philosophie denkt, kommt mit seinen Gedanken an einer schweren Gefahr nicht vorüber, die dem gesamten Kulturleben droht: ich meine die zunehmende Proletarisierung der Kultur. Auch wenn es nicht zur förmlichen „Diktatur des Proletariates" kommen sollte: schon der entscheidende Einfluß der Arbeiterklasse auf die Gestaltung des Geisteslebens muß bange Sorge erwecken.

Man muß bedenken: für den Durchschnittssozialdemokraten (und nur von dem Durchschnitt rede ich hier) ist die ganze Entwicklung des deutschen Idealismus von vornherein unter das verdächtigende Schlagwort des Kapitalismus gerückt. Was Herder und Goethe, Schiller und Humboldt, Kant und Fichte, Hegel und Schleiermacher an Bildung und Menschentum erarbeitet haben, gilt vom Standpunkte des parteimäßigen Proletariates als Erwerb egoistisch-bürgerlicher Denkweise. Weit entfernt, daß die Arbeiterführer ihre Genossen in die veredelnden und tiefen Gedanken der führenden großen Deutschen über sittliche, staatliche, religiöse Fragen einzuführen die Absicht hätten: wird diese Welt vielmehr entweder von den Arbeitern ferngehalten oder unter parteipolitischer Auslese und Verzerrung an sie herangebracht. Die Parteidogmatik ist von so weitreichender Macht, daß auch Kunst und Wissenschaft, Religion und Weltanschauung nach ihr

beurteilt und geordnet werden. An die Stelle der gehaßten Autorität der Kirche ist hier die weit oberflächlichere und ödere Autorität der Partei getreten. Was dem Buchstaben des Marxismus zuwiderläuft, was den Materialismus zu zerstören, der Religionsfeindschaft entgegenzuwirken, dem revolutionären Taumel ein Ziel zu setzen geeignet ist, wird von Partei wegen nicht zugelassen. Selbst vor der Sünde wider den heiligen Geist der Wahrheitsforschung schreckt man nicht zurück: auch die Wissenschaft soll nach sozialistischem Kriterium zurechtgemacht und bewertet werden. Was die Sozialdemokratie großzieht, ist das Gegenteil von freien Geistern, wofern Freiheit etwas anderes als wohlfeiles Abschütteln aller geistigen Werte bedeutet. Den Philosophen muß vor allem die ungeheuerliche philosophische Rückständigkeit abschrecken: die grobmechanistische und materialistische Aufklärerei, die auf wirtschaftlichem Utilitarismus gegründete Ethik, das Unverständnis für geschichtliche und organische Auffassung, die kindliche Psychologie, die, soweit es sich um die Proletarierseele und um Einführung sozialistischer Einrichtungen handelt, von unkundigstem Optimismus, soweit dagegen die Kapitalistenseele und die Schöpfungen des Bürgertums in Frage stehen, von ebenso erfahrungslosem und parteiischem Pessimismus ist. Ich weiß wohl, daß zur sozialdemokratischen Partei auch nicht wenige Geister feinerer Art und höheren Ranges gehören. Hier aber habe ich nur das den Parteigenossen Tag für Tag in Zeitungen, Vorträgen und Reden Gebotene vor Augen. Und da kann wohl kein Zweifel sein, daß es sich dabei um eine Gedankenwelt handelt, die zu dem großen Entwicklungsstrome deutschen Geisteslebens, der von Lessing, Herder, Kant bis zu Nietzsche, diesem aristokratischen Philosophen der strengen „Rangordnung“, geht, kein inneres Verhältnis hat, sondern ihr in erschreckender Andersartigkeit und Geschichtslosigkeit gegenübersteht. Was zu erwarten stünde, wenn auf diesen in Selbst-Unkritik ein Äußerstes leistenden Geist mit seiner dogmatischen Problemlosigkeit und seinen schlagwortartigen Kategorien die Führung der Kultur überginge, läßt sich einigermaßen nach den zahlreichen Proben ermessen, die allerorten schon die Anfänge dieser Wandlung gezeitigt haben. Erst muß die deutsche Arbeiterschaft in die Welt des deutschen Idealismus mit der Absicht, zu lernen und sich zu vertiefen, hineinwachsen, ehe sie den Anspruch erheben darf, an der Führung der deutschen Kultur teilzunehmen.

Wird der Philosoph angesichts der sich immer stärker geltend machenden Proletarisierung des Geisteslebens von solchen Zweifeln bedrängt, so versenkt er sich in die Anschauung der Großtaten deutschen Geistes, in die überreiche Fülle von Gestalten, in denen sich der deutsche Genius verkörpert hat; in die unausschöpfbaren Tiefen, zu denen deutsches Denken und Fühlen hinabgedrungen ist; in die überschwenglich erhabenen Phantasiewelten, die deutsche Kunst geschaffen hat. Hier offenbaren sich ihm Kräfte von solcher Ursprünglichkeit und Selbstlebendigkeit, daß er das Vertrauen gewinnt: auch in den Umstürzen der Gegenwart werde sich der deutsche Genius zu neuen Taten sammeln und auch weiterhin den deutschen Idealismus in dem Range einer der deutschen Kultur ihr Gepräge gebenden Lebensmacht erhalten.

In etwa vier Wochen erscheint in
gleicher Ausstattung wie Band I:

Die deutsche
Philosophie der Gegenwart
in Selbstdarstellungen

Herausgegeben von

Dr. RAYMUND SCHMIDT

Zweiter Band

Beiträge von: Erich Adickes, Clemens Baeumker,
Jonas Cohn, Hans Cornelius, Karl Groos, Alois Höfler,
Ernst Troeltsch, Hans Vaihinger

Der zweite Band, der infolge mancher bei jedem Sammelwerk eintretenden Behinderung der Herren Mitarbeiter und auch aus dem äußeren Grunde der jetzigen geringeren Leistungsfähigkeit der technischen Betriebe nicht gleichzeitig mit dem ersten ausgegeben werden konnte, ist im wesentlichen fertiggestellt und wird in kürzester Frist ausgegeben werden können. Er rundet das Bild der deutschen Philosophie der Gegenwart bereits in bemerkenswerter Weise ab. Noch bleiben allerdings beträchtliche Lücken, deren sich niemand bewußter ist als der Verlag. Diese weiter zu schließen hofft er im Laufe des Jahres 1921 in der Lage zu sein. So liegen für den dritten Band bereits u. a. die Zusagen von Felix Krueger, Heinrich Maier und Heinrich Rickert vor.

Der Verlag hofft zuversichtlich, daß der Inhalt der vorliegenden beiden Bände die Bedenken der wenigen Autoren zerstreuen wird, die ihre Zusage zur Mitarbeit bisher aus Abneigung gegen eine Betonung und Unterstreichung der persönlichen Momente ihres Schaffens zurückhalten zu müssen glaubten. Der Inhalt der vorliegenden Bände beweist, daß es sich bei diesem Unternehmen keineswegs um Reklamemanöver zugunsten einiger philosophischer Autoren handelt, sondern um ernste gemeinsame sachliche Arbeit aller wichtigen und ausgereiften philosophischen Persönlichkeiten der Gegenwart. Niemand wird sich verhehlen können, daß dieses Sammelwerk voller Anregungen ist für den nach einem gesicherten philosophischen Standpunkte Ringenden. Die Einzelwissenschaften streben philosophischer Vertiefung zu. Heute, da wir auch in geistigen Dingen ganz anders als vor dem Kriege mit unsern Kräften haushalten müssen, ist es daher von unzweifelhafter Bedeutung, wenn durch dieses Sammelwerk ein rascher Überblich ermöglicht wird, an welcher Stelle die Philosophie bereits die dem Einzelnen am Herzen liegenden Fragen behandelt hat, welche Ergebnisse erzielt wurden und wo weitere Vertiefung zu suchen ist.

VERLAG VON FELIX MEINER IN LEIPZIG